Das Wesen

der

menschlichen Kopfarbeit.

Dargestellt

von

einem Handarbeiter.

Joseph Dietzgen

Eine abermalige

Kritik der reinen und praktischen Vernunft.

Hamburg

Otto Meißner.

1869.

Vorrede.

Hier dürfte der Ort sein, an den geneigten Leser sowohl wie an den ungeneigten Kritiker einige erläuternde Worte zu richten, welche das persönliche Verhältniß des Verfassers zu seiner Schrift betreffen. Der nächste Vorwurf, den ich anticipire, ist Mangel an Gelehrsamkeit, der sich mehr noch indirekt, zwischen den Zeilen, als im Werkchen selbst direkt verräth. Wie darfst du, frage ich mich, dem Publikum deine Bearbeitung eines Gegenstandes vorlegen, der von den Heroen der Wissenschaft, unter Andern von Aristoteles, Kant, Fichte, Hegel u. s. w. ist bearbeitet worden, ohne noch alle Werke deiner berühmten Vorgänger gründlich zu kennen? Wirst du nicht, im besten Falle, das längst Gethane wiederholen?

Ich antworte: der Same, welchen die Philosophie in das Erdreich der Wissenschaft gepflanzt, ist längst aufgegangen und hat seine Früchte getragen. Was die Geschichte zu Tage fördert, entwickelt sich geschichtlich, treibt, wächst und vergeht, um in erneuter Form ewig fortzu-

leben. Die ursprüngliche That, das originale Werk ist nur fruchtbar in Kontakt mit den Verhältnissen und Beziehungen der Zeit, welche es geboren; schließlich aber wird es zu einer leeren Hülse, die ihren Kern an die Geschichte abgegeben hat. Was die Wissenschaft der Vergangenheit Positives produzirte, lebt nicht mehr im Buchstaben seines Autors, sondern ist mehr als Geist, ist Fleisch und Blut geworden in der gegenwärtigen Wissenschaft. Um z. B. die Produkte der Physik zu kennen und dazu Neues zu produziren, ist es nicht erforderlich, erst die Geschichte dieser Wissenschaft zu studiren und die bisher entdeckten Gesetze an der Quelle zu schöpfen. Im Gegentheil, die geschichtliche Forschung dürfte der Lösung einer bestimmten physischen Aufgabe nur hinderlich sein, indem die konzentrirte Kraft nothwendig mehr leistet, als die getheilte. In diesem Sinne rechne ich mir den Mangel an anderweitigen Kenntnissen zu gut, weil ich eben dadurch der Erkenntniß meines speziellen Objekts um so entschiedener hingegeben bin. Dies Objekt zu erforschen und Alles zu lernen, was meiner Zeit davon bekannt ist, habe ich mir ernstlich angelegen sein lassen. Die Geschichte der Philosophie hat sich insofern an meiner Individualität wiederholt, als ich mit dem Bedürfniß nach einer kompakten, systematischen Weltanschauung seit früher Jugend zu spekuliren ausging, und schließlich die Befriedigung in der induktiven Erkenntniß des menschlichen Denkvermögens gefunden vermeine.

Und es ist nicht das Denkvermögen in seiner manichfaltigen Erscheinung, es sind n i c h t d i e v e r s c h i e d e n e n W e i s e n desselben, sondern s e i n e a l l g e m e i n s t e F o r m, sein generelles Wesen, was mich befriedigte und was darzustellen mein Zweck ist. Mein Objekt ist demnach möglichst

simpel und speziell, so absolut einfach, daß mir seine manichfaltige Darstellung schwer und häufige Wiederholungen beinah unvermeidlich wurden. Zugleich ist die Frage nach dem Wesen des Geistes ein populäres Objekt, das nicht nur von Philosophen von Fach, das von der Wissenschaft überhaupt kultivirt ist. Es muß deshalb auch, was zu seiner Erkenntniß die Geschichte der Wissenschaft beigetragen, in der wissenschaftlichen Anschauung der Gegenwart allgemein lebendig sein. An dieser Quelle durfte ich mir genügen lassen.

So mag ich denn trotz meiner Autorschaft bekennen, kein Professor der Philosophie, sondern von Profession ein Handwerker zu sein. Denjenigen, welche mir darum die alte Warnung zurufen möchten: „Schuster, bleib bei deinem Leisten!" antworte ich mit Karl Marx: „Euer nec plus ultra handwerksmäßige Weisheit wurde zur furchtbaren Narrheit von dem Moment, wo der Uhrmacher Watt die Dampfmaschine, der Barbier Arkwright den Kettenstuhl, der Juwelier-Arbeiter Fulton das Dampfschiff erfunden hat." Ohne mich diesen Größen zurechnen zu wollen, darf doch ihr Vorgang mir zur Nacheiferung dienen. Zudem ist auch die Natur meines Gegenstandes noch besonders auf die Standesklasse angewiesen, der ich anzugehören, wenn nicht die Ehre, so doch das Vergnügen habe.

Ich entwickele in dieser Schrift das Denkvermögen als Organ des Allgemeinen. Der leidende, der vierte, der Arbeiter-Stand ist insoweit erst der wahre Träger dieses Organs, als die herrschenden Stände durch ihre besonderen Klassen-Interessen verhindert sind, das Allgemeine anzuerkennen. Wohl bezieht sich diese Beschränkung zunächst auf

die Welt der menschlichen Verhältnisse. Aber so lange diese Verhältnisse nicht allgemein menschlich, sondern Klassen-Verhältnisse sind, muß auch die Anschauung der Dinge von diesem beschränkten Standpunkt bedingt sein. Objektive Erkenntniß setzt subjektiv theoretische Freiheit voraus. Bevor Kopernikus die Erde sich bewegen und die Sonne stehen sah, mußte er von seinem irdischen Standpunkt abstrahiren. Da nun dem Denkvermögen alle Verhältnisse Gegenstand sind, hat es von Allem zu abstrahiren, um sich selbst rein oder wahr zu erfassen. Da wir Alles nur mittels Denken begreifen, müssen wir von Allem absehen, um das reine, das Denken im Allgemeinen zu erkennen. Diese Aufgabe war zu schwer, so lange sich der Mensch an einen beschränkten Klassenstandpunkt gebunden fand. Erst eine historische Entwicklung, welche soweit fortgeschritten, um die Auflösung der letzten Herr- und Knechtschaft zu erstreben, kann soweit der Vorurtheile entbehren, um das Urtheil im Allgemeinen, das Erkenntnißvermögen, die Kopfarbeit wahr oder nackt zu erfassen. Erst eine historische Entwicklung, welche die direkte allgemeine Freiheit der Masse im Auge haben kann — und dazu gehören wohl sehr verkannte historische Voraussetzungen — erst die neue Aera des vierten Standes findet den Gespensterglauben soweit entbehrlich, um den letzten Urheber alles Spuks, um den reinen Geist entlarven zu dürfen. Der Mensch des vierten Standes ist endlich „reiner“ Mensch. Sein Interesse ist nicht mehr Klassen-, sondern Massen-Interesse, Interesse der Menschheit. Die Thatsache, daß zu allen Zeiten das Interesse der Masse mit dem Interesse der herrschenden Klasse verbunden war, daß nicht nur trotz, sondern gerade mittels ihrer stetigen Unterdrückung durch

jüdische Patriarchen, asiatische Eroberer, antike Sklavenhalter, feudale Barone, zünftige Meister, besonders durch moderne Kapitalisten und auch selbst noch durch kapitalistische Cäsaren die Menschheit stetig „fortgeschritten" — diese Thatsache nähert sich ihrem Ende. Die Klassenverhältnisse der Vergangenheit waren nothwendig für die allgemeine Entwicklung. Jetzt ist diese Entwicklung an einem Standpunkt angekommen, wo die Masse selbstbewußt wird. Die bisherige Menschheit hat sich mittels Klassengegensatzes entwickelt. Sie ist damit soweit gekommen, daß sie nunmehr sich unmittelbar selbst entwickeln will. Die Klassengegensätze waren Erscheinungen der Menschheit. Der Arbeiterstand will die Klassengegensätze aufheben, damit die Menschheit eine Wahrheit sei.

Wie die Reformation von den faktischen Verhältnissen des sechszehnten Jahrhunderts, wie die Erfindung des elektrischen Telegraphen, so ist die Ergründung der Theorie unserer menschlichen Kopfarbeit von den faktischen Verhältnissen des neunzehnten Jahrhunderts bedingt. Insofern ist der Inhalt dieser kleinen Schrift kein individuelles Produkt, sondern ein geschichtliches Gewächs. Ich fühle mich dabei — mit Verlaub für die mystische Phrase — nur als ein Organ der Idee. Mir gehört die Darstellung, in Betreff deren ich hiermit um freundliche Nachsicht bitte. Ich bitte den Leser, seine stillen oder lauten Einreden nicht gegen die mangelhafte Form, nicht gegen das zu richten, was ich derart sage, sondern gegen das, was ich sagen will; ich bitte, mich nicht geflissentlich im Buchstaben zu mißverstehen, sondern im Geiste, im Allgemeinen das Verständniß suchen zu wollen. Sollte es

mir nicht gelungen sein, die Idee mit Erfolg zu entwickeln, sollte auch deshalb meine Stimme auf unserm überfüllten Büchermarkt ersticken müssen, wird doch die Sache, deß bin ich sicher, einen talentvolleren Vertreter finden.

Siegburg, d. 15. Mai 1869.

Jos. Dietzgen,
Lohgerber.

I.

Einleitung.

Systematisirung ist das Wesen, ist der generelle Ausdruck für die gesammte Thätigkeit der Wissenschaft. Die Wissenschaft will nichts weiter, als die Objekte der Welt für unsern Kopf in Ordnung und System bringen. Die wissenschaftliche Erkenntniß einer Sprache z. B. fordert ihre Eintheilung oder Ordnung in allgemeine Klassen und Regeln. Die Ackerbauwissenschaft will nicht, daß die Kartoffel nur gerathen, sondern für die Art und Weise des Anbaues die systematische Ordnung finden, deren Kenntniß in Stand setzt mit Vorausbestimmung des Erfolges zu bauen. Das ist das praktische Resultat aller Theorie, daß sie uns mit dem System, mit der Methode ihrer Objekte bekannt macht und also befähigt in der Welt mit Vorausbestimmung des Erfolges zu agiren. Erfahrung ist wohl die Voraussetzung dazu; aber allein reicht sie nicht aus. Erst die aus ihr entwickelte Theorie, die Wissenschaft, erlöst vom Spiel des Zufalls. Sie verschafft uns mit dem Bewußtsein die Herrschaft über den Gegenstand, und unbedingte Sicherheit in seiner Handhabung.

Der Einzelne kann nicht Alles wissen. So wenig wie die Geschicklichkeit und Kraft seiner Hände ausreicht,

alles zu produziren, was er bedarf, so wenig reicht die Fähigkeit seines Kopfes aus, alles zu wissen, was Noth thut. Glaube ist dem Menschen nothwendig. Jedoch nur der Glaube an das, was Andere wissen. Die Wissenschaft ist ebenso wie die materielle Produktion eine gesellschaftliche Angelegenheit. „Einer für Alle und Alle für Einen."

Wie es aber leibliche Bedürfnisse gibt, die Jeder nur sich selbst besorgen kann und soll, so gibt es auch wissenschaftliche Objekte, die zu wissen von Allen erfordert ist, und deshalb nicht irgend einer besonderen Fachwissenschaft angehören.

Ein solcher Gegenstand ist das menschliche Denkvermögen: die Erkenntniß, das Verständniß, die Theorie desselben kann keiner besondern Zunft überlassen sein. Wohl mit Recht sagt Lassalle: „das Denken selbst ist in diesem Zeitalter der Theilung der Arbeit zu einem besonderen Handwerk geworden, und in die elendesten Hände ist dieses Handwerk gefallen — in die unserer Zeitungen." Damit sind wir angewiesen uns diese Bedienung nicht länger gefallen, von der öffentlichen Meinung uns nicht länger haranguiren zu lassen, sondern das Selbstdenken wieder aufzunehmen. Einzelne Gegenstände des Wissens oder der Wissenschaft mögen wir Fachleuten überlassen, aber das Denken im Allgemeinen ist eine allgemeine Angelegenheit, die Niemand kann erlassen sein.

Vermöchten wir diese Arbeit des Denkens auf ein wissenschaftliches Fundament zu stellen, dafür eine Theorie zu finden, vermöchten wir die Art und Weise zu entdecken, wie die Vernunft überhaupt Erkenntnisse zeugt oder die Methode zu finden, nach welcher sich die wissenschaftliche Wahrheit produzirt, so würden wir auf dem Gebiete des

Wissens überhaupt, für unsere Urtheilskraft im allgemeinen dieselbe Sicherheit des Erfolgs erwerben, welche in besondern Disziplinen die Wissenschaft schon längst erworben hat.

Kant sagt: „wenn es nicht möglich ist die verschiedenen Mitarbeiter in der Art wie die gemeinschaftliche Absicht verfolgt werden soll, einhellig zu machen, so kann man überzeugt sein, daß ein solches Studium bei Weitem noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft eingeschlagen, sondern ein bloßes Herumtappen sei."

Sehen wir uns heute nun in den Wissenschaften um, so finden wir da viele, vornehmlich die Naturwissenschaften, welche der Anforderung Kants entsprechen, welche mit sicherem Bewußtsein, mit widerspruchloser Einhelligkeit bei ihren gewonnenen Erkenntnissen beharren und sie weiter tragen. „Dort weiß man," wie Liebig sagt, „was eine Thatsache, ein Schluß, eine Regel, ein Gesetz ist. Für alles dies hat man Probiersteine, die Jeder erst gebraucht, ehe er die Früchte seiner Arbeit in Cirkulation setzt. Die advokatorische Durchführung einer Ansicht oder die Absicht einen Andern etwas Unbewiesenes glauben zu machen, scheitern augenblicklich an der wissenschaftlichen Moral."

Dagegen auf andern Gebieten, dort wo man die konkreten materiellen Dinge verläßt und sich abstrakten, sogenannten philosophischen Gegenständen zuwendet, in Sachen der allgemeinen Welt- und Lebensanschauung, in den Fragen von Anfang und Ende, von Schein und Wesen der Dinge, ob Ursache oder Wirkung, ob Kraft oder Stoff, ob Macht oder Recht, in Fragen der Lebensweisheit, in der Moral, der Religion, der Politik — da finden wir statt „schlagender beweisender Thatsachen" nur „advokatorische Durchfüh-

rungen“, nirgends ein zuverlässiges Wissen, sondern überall nur ein bloßes Herumtappen widersprechender Meinungen.

Ja gerade die Koryphäen der Naturwissenschaft bekunden sich durch ihre Mißhelligkeit bei der Berührung solcher Themen als philosophische Pfuscher. Daraus ergibt sich dann, daß die wissenschaftliche Moral, die Probiersteine, deren man für die scharfe Unterscheidung zwischen Wissen und Meinen zu besitzen sich rühmt, nur auf einer instinktiven Praxis, aber nicht auf bewußter Erkenntniß, auf keiner förmlichen Theorie beruhen. Obgleich auch unsere Zeit sich auszeichnet durch fleißige Kultur der Wissenschaft, so bezeugt doch auch wieder ihre vielfältige Meinungsverschiedenheit, daß sie nicht versteht, das Wissen mit Vorausbestimmung des Erfolgs zu handhaben. Woher sonst die Mißverständnisse? Wer das Verstehen versteht, darf nicht mißverstehen. Nur die unbedingte Sicherheit der astronomischen Rechnungen zeugt für ihre Wissenschaftlichkeit. Wer zu rechnen versteht, weiß wenigstens zu erproben, ob seine Rechnung wahr oder falsch ist. So muß auch das allgemeine Verständniß des Denkprozesses uns den Probierstein an die Hand geben, das Verstandene vom Mißverstandenen, das Wissen vom Meinen, Wahrheit und Irrthum allgemein und unzweifelhaft zu unterscheiden. Irren ist menschlich, aber nicht wissenschaftlich. Da nun die Wissenschaft eine menschliche Sache ist, mögen Irrthümer ewig bleiben, aber daß man dieselben für wissenschaftliche Wahrheiten ausgibt und, noch mehr, sie allgemein dafür acceptirt, davon wird das Verständniß des Denkprozesses ebensoweit befreien können, wie das Verständniß der Mathematik von falschen Rechnungen befreien kann. Es

klingt paradox und ist dennoch wahr: Wer die allgemeine Regel, welche Wahrheit und Irrthum scheidet, so genau kennt, wie die Regel der Sprachlehre, welche das Hauptwort vom Zeitwort trennt, wird dort wie hier mit gleicher Sicherheit unterscheiden. Von jeher haben Gelehrte sowohl wie Schriftgelehrte einander in Verlegenheit gesetzt mit der Frage: was ist Wahrheit? Diese Frage bildet seit Jahrtausenden ein wesentliches Objekt, vornehmlich der Philosophie. Sie findet schließlich, wie letztere selbst, ihre Auflösung in der Erkenntniß des menschlichen Denkvermögens. Mit andern Worten: Die Frage nach den Kennzeichen der Wahrheit im allgemeinen ist gleich mit der Frage nach dem Unterschiede zwischen Wahrheit und Irrthum. Die Philosophie ist die Wissenschaft, welche sich darum bemüht hat und mit dem Räthsel zuletzt sich selbst durch endliche klare Erkenntniß des Denkprozesses auflöste. Eine kurze Betrachtung des Wesens und des Verlaufs der Philosophie darf also füglich unserm Thema als Einleitung dienen.

Da das Wort in manichfaltiger Bedeutung gebraucht wird, sei bemerkt, daß hier nur von der sogenannten spekulativen Philosophie die Rede ist. Wir unterlassen dabei das Gesagte mit häufigen Citaten und Quellenangaben zu belegen, weil das, was wir davon sagen, so offenkundig, so widerspruchlos gilt, daß wir des gelehrten Beiwerks wohl entrathen können.

Legen wir den erwähnten Maßstab Kants an, so erscheint die spekulative Philosophie mehr als Tummelplatz differenter Meinungen, denn als Wissenschaft. Ihre Celebritäten, ihre klassischen Größen sind nicht einmal einhellig in der Antwort auf die Frage: was ist, was will die Philosophie? Deshalb, um die verschiedenen Mei-

nungen darüber nicht noch mit unserer Privatmeinung zu vermehren, lassen wir Alles als Philosophie gelten, was sich so nennt, und suchen aus dieser reichen Bibliothek dickleibiger Bände — ohne vom Besondern oder Sonderbaren uns beirren zu lassen — das Gemeinschaftliche oder Allgemeine.

Auf diesem empirischen Wege finden wir dann zunächst, daß die Philosophie ursprünglich keine besondere einzelne Wissenschaft ist, neben oder in Gemeinschaft mit andern Wissenschaften, daß sie vielmehr Gattungsname des Wissens überhaupt, Inbegriff alles Wissens ist, wie die Kunst Inbegriff der verschiedenen Künste. Wer sich das Wissen, wer sich die Kopfarbeit zu wesentlicher Beschäftigung machte — jeder Denker ohne Rücksicht auf den Inhalt seiner Gedanken war ursprünglich Philosoph.

Sobald dann mit der fortschreitenden Bereicherung des menschlichen Wissens sich die einzelnen Fächer von der mater sapientiae loslösten, vornehmlich seit Entstehung der modernen Naturwissenschaft, findet sich, daß die Philosophie nicht sowohl durch ihren Inhalt als durch ihre Form gekennzeichnet ist. Alle andern Wissenschaften unterscheiden sich durch ihre verschiedenen Gegenstände, die Philosophie hingegen durch ihre eigene Methode. Sie besitzt wohl auch einen Gegenstand, einen Zweck; sie will das Allgemeine, die Welt als Ganzes, den Kosmos begreifen. Aber es ist nicht dieser Gegenstand, nicht das Vorhaben, was sie charakterisirt, sondern die Art und Weise, wie sie es verfolgt.

Alle andern Wissenschaften beschäftigen sich mit besonderen Dingen oder Gegenständen, und wenn auch mit dem All, mit dem Kosmos, dann immer doch nur mit Beziehung

auf die besonderen Theile oder Momente, woraus sich das Weltall zusammensetzt. Alexander von Humboldt sagt in der Einleitung zu seinem „Kosmos", daß er sich in diesem Werke auf eine empirische Betrachtung beschränke, auf die physische Forschung, welche mittelst der Manichfaltigkeit die Gleichartigkeit oder Einheit zu erkennen suche. So gelangen überhaupt die induktiven Wissenschaften nur auf Grund ihrer Beschäftigung mit dem Einzelnen, Besonderen, sinnlich Gegebenen zu allgemeinen Schlüssen oder Erkenntnissen. Sie sagen deshalb von sich: „unsere Schlüsse beruhen auf Thatsachen." Umgekehrt verfährt die spekulative Philosophie. Wo auch irgend ein besonderes Thema ihr als Gegenstand der Forschung dient, so verfolgt sie es doch nicht im Besonderen. Die Offenbarungen der Sinne, die mit Aug' und Ohr, mit Hand und Kopf gemachte physische Erfahrung, weist sie als trügerische Erscheinung zurück und beschränkt sich auf das „reine", von allen Voraussetzungen absehende Denken, um so auf umgekehrtem Wege, mittelst der Einheit menschlicher Vernunft die Manichfaltigkeit des Weltalls zu erkennen. Bei der Frage z. B., welche uns gegenwärtig beschäftigt, bei der Frage: was ist Philosophie? — würde sie nicht von ihrer wirklichen sinnlichen Gestalt, von den hölzernen und schweinsledernen Folianten, von ihren großen und kleinen Abhandlungen ausgehen, um von hier aus zum Begriff zu gelangen. Umgekehrt, der spekulative Philosoph sucht innerlich in sich, in der Tiefe seines Geistes den wahren Begriff der Philosophie, nach dessen Maßstab er dann die sinnlich gegebenen Exemplare als echt oder unecht aburtheilt. Mit der Erforschung handgreiflicher Objecte hat sich die spekulative Methode wohl niemals beschäftigt, es sei denn, daß wir in jeder unwissen-

schaftlichen Naturanschauung, welche die Welt mit Hirngespinnsten bevölkerte, die Manier der Philosophie wiedererkennen. Die Anfänge der wissenschaftlichen Spekulation forschten wohl auch nach Sonnen- und Weltenlauf. Seitdem jedoch die induktive Astronomie diese Gebiete mit größerem Erfolg kultivirt, beschränkt die Spekulation sich ganz und gar auf Behandlung mehr abstrakter Themen. Hier ist sie denn, wie überhaupt, charakterisirt durch Erzeugung ihrer Resultate aus der Idee oder dem Begriff. —

Für die empirische Wissenschaft, für die Methode der Induktion ist die erfahrene Manichfaltigkeit das Erste und das Denken das Zweite. Dagegen will die Spekulation ohne Hülfe der Erfahrung die wissenschaftliche Wahrheit erzeugen. Die philosophische Erkenntniß soll sich nicht auf vergängliche Thatsachen stützen, sondern absolut, über Raum und Zeit erhaben sein. Die spekulative Philosophie will keine physische Wissenschaft, sie will Metaphysik sein. Ihre Aufgabe besteht darin, rein aus der Vernunft, ohne Beihülfe von Erfahrung ein System zu finden, eine Logik oder Wissenschaftslehre, mittelst deren sich die Wissenswürdigkeiten logisch oder systematisch abwickeln lassen, ähnlich, wie wir grammatisch aus dem gegebenen Stamme eines Wortes seine verschiedenen Formen abzuwickeln vermögen. Die physischen Wissenschaften agiren unter der Voraussetzung, daß unser Erkenntnißvermögen — um bekannte Bilder zu gebrauchen — einem Stück weichen Wachses ähnlich sei, welches seine Eindrücke von der Außenwelt empfange, oder einer leeren Tafel, die von der Erfahrung beschrieben wird. Die Philosophie hingegen setzt angeborene Ideen voraus, welche mittelst des Denkens aus den Tiefen des Geistes zu schöpfen und produciren sind.

Der Unterschied zwischen spekulativer und induktiver Wissenschaft beruht auf dem Unterschiede zwischen Phantasie und gesundem Menschenverstande. Letzterer zeugt seine Begriffe mittelst der Außenwelt, mittelst der Erfahrung, während die Phantasie ihr Produkt aus der Tiefe des Geistes, mit sich selbst, von innen heraus zeugt. Jedoch ist diese Zeugung nur scheinbar einseitig. Sowenig der Maler übersinnliche Bilder, übersinnliche Gestalten zu erfinden weiß, sowenig vermag der Denker außerhalb der Erfahrung liegende, übersinnliche Gedanken zu denken. Wie die Phantasie aus Zusammensetzung von Mensch und Vogel Engel schafft, oder aus Fisch und Weib Sirenen, in derselben Art sind alle ihre andern Produkte obgleich scheinbar Erzeugnisse ihrer selbst, doch in der That nur willkürlich geordnete Eindrücke der Außenwelt. Der Verstand, die Vernunft bindet sich an Zahl und Ordnung, an Zeit und Maß der Erfahrung, während die Phantasie das Erfahrene ungebunden, in willkürlicher Form reproduzirt.

Der Drang nach Wissen hat von jeher veranlaßt, auch schon dort, wo wegen Mangel an Erfahrung und Beobachtung keine induktive Erkenntniß möglich war, dennoch die Erscheinungen der Natur und des Lebens aus dem menschlichen Geiste d. h. spekulativ zu erklären. Man suchte die Erfahrung durch Spekulation zu ergänzen. In einer folgenden, durch Erfahrung bereicherten Zeit erkannte man gewöhnlich die vorhergegangene Spekulation als Irrthum. Aber dennoch bedurfte es tausendjähriger angehäufter Wiederholung dieses Enttäuschungsaktes einerseits, und der zahlreichsten eklatantesten Erfolge induktiver Methode andrerseits, bevor man diese spekulative Liebhaberei verlassen mochte.

Gewiß ist auch die Phantasie ein positives Vermögen

und sehr oft geht die spekulative, durch Analogie erworbene Ahnung der erfahrungsmäßigen induktiven Erkenntniß voraus. Nur sollen wir klar, bewußt sein, was und wie viel Vermuthung und was und wie viel Wissenschaft. Bewußte Ahnung fordert zu wissenschaftlicher Forschung auf, während vermeintliche Wissenschaft der induktiven Forschung die Thüre schließt. Die Erwerbung eines klaren Bewußtseins über den Unterschied zwischen Spekulation und Wissen ist ein geschichtlicher Prozeß, dessen Anfang und Ende mit Anfang und Ende der spekulativen Philosophie zusammenfällt.

Im Alterthum arbeitete der gesunde Menschenverstand mit der Phantasie, die induktive Methode mit der spekulativen gemeinschaftlich und unentzweit. Die Auseinandersetzung Beider beginnt erst mit Erkenntniß der manichfachen Täuschungen, welchen bis zur neueren Zeit das noch ungeübte Urtheil unterlegen hatte. Statt nun die erfahrenen Täuschungen aus dem Mangel an Verständniß herzuleiten, schrieb man sie der Mangelhaftigkeit der Sinne zu, schalt die Sinne Betrüger und die sinnliche Erscheinung unwahr. Wer kennt nicht das alte Lamento über die Unzuverlässigkeit der Sinne? Die Mißverständnisse der Natur und ihrer Erscheinungen dienten vorerst zum völligen Zerwürfniß mit der Sinnlichkeit. Man hatte *sich getäuscht*, und glaubte, *getäuscht worden zu sein*. Der Unmuth darüber verkehrte sich zur totalen Mißachtung der sinnlichen Welt. Ebenso kritiklos gläubig wie man bis dahin das Scheinbare für Wahrheit angenommen, ebenso unkritisch im Zweifel verwarf man jetzt den Glauben an die sinnliche Wahrheit ganz und gar. Die Forschung wandte sich von der Natur, von der Erfahrung weg und begann mit *reinem Denken* die Arbeit der spekulativen Philosophie.

Doch nein! So ganz ließ sich die Wissenschaft niemals vom Wege des gesunden Menschenverstandes, von der Wahrheit der sinnlichen Welt abbringen. Die Naturwissenschaft trat bald dafür ein, und ihre glänzenden Erfolge erwarben der induktiven Methode das Bewußtsein der Fruchtbarkeit, während anderseits die Philosophie nach einem System forschte, mittelst dessen sich die großen allgemeinen Wissenswürdigkeiten ohne Forschung en detail, ohne sinnliche Erfahrung und Beobachtung mit der Vernunft allein erschließen.

Solcher spekulativen Systeme besitzen wir nun eine mehr als hinreichende Zahl. Messen wir dieselben mit dem erwähnten Maße der Einhelligkeit, so findet sich die Philosophie nur einig in einer allgemeinen Uneinigkeit. Die Geschichte der spekulativen Philosophie besteht denn auch nicht, wie die Geschichte anderer Wissenschaften, in der allmählichen Ansammlung von Kenntnissen, sondern in einer Reihe mißglückter Versuche mit der puren Denkkraft, ohne Hülfe der Objekte oder der Erfahrung davon, die allgemeinen Räthsel der Natur und des Lebens zu erforschen. Den kühnsten Versuch, den künstlichsten Gedankenbau vollendete Hegel im Anfange unseres Jahrhunderts, welcher, einer Redensart nachzusprechen, in der wissenschaftlichen Welt eine Berühmtheit erlangte, wie Napoleon in der politischen. Aber auch die Hegel'sche Philosophie hat die ihr gestellte Probe nicht bestanden. „Sie ist, wie Haym („Hegel und seine Zeit“) sagt, durch den Fortschritt der Welt und durch die lebendige Geschichte beseitigt worden.“

Das Resultat der Philosophie bis dahin war also die Unfähigkeitserklärung ihrer selbst. Jedoch werden wir nicht verkennen, daß einer Arbeit, welche Jahrtausende lang die

besten Köpfe beschäftigte, wohl etwas Positives zu Grunde liegt. Und in der That, die Philosophie besitzt eine Geschichte, — eine Geschichte nicht nur im Sinne einer Reihenfolge mißglückter Versuche, sondern auch eine Geschichte im Sinne lebendiger Entwickelung. Aber es ist nicht der Gegenstand, nicht das gesuchte logische Weltsystem, welches sich mit ihr entwickelt, sondern die Methode.

Jede positive Wissenschaft besitzt ein sinnliches Objekt, einen äußerlich gegebenen Anfang, eine Voraussetzung, auf welche sich ihre Erkenntniß steift. Jeder empirischen Wissenschaft unterliegt ein sinnliches Material, ein gegebener Gegenstand, in Folge dessen ihr Wissen abhängig, unrein ist. Die spekulative Philosophie sucht ein reines, totales, absolutes Wissen. Sie will ohne Material, ohne Erfahrung, aus „reiner" Vernunft erkennen. Sie entspringt aus dem begeisterten Bewußtsein von der überlegenen Vortrefflichkeit der Erkenntniß oder Wissenschaft über die empirische sinnliche Erfahrung. Sie will deshalb ganz und gar über die Erfahrung hinaus, zu einer totalen, reinen Erkenntniß. Ihr Gegenstand ist die Wahrheit, aber nicht die besondere, nicht die Wahrheit dieser oder jener Sache, sondern die Wahrheit im Allgemeinen, die Wahrheit „an sich". Die spekulativen Systeme suchen an einem voraussetzungslosen Anfang, an einem unbezweifelbaren sich selbst tragenden Standpunkt, um von hier aus das überhaupt Unbezweifelbare zu bestimmen. Die Systeme der Spekulation sind ihrem eigenen Bewußtsein nach vollkommene, abgeschlossene, in sich selbst begründete Systeme. Jedes spekulative System fand seine Auflösung in der nachfolgenden Erkenntniß, daß seine Totalität, seine Selbstbegründung, seine Voraussetzungslosig-

keit vermeintlich war, daß es sich wie andere Erkenntnisse äußerlich, empirisch hat bestimmen lassen, daß es kein philosophisches System, sondern eine relative empirische Erkenntniß ist. Die Spekulation löste sich schließlich in die Wissenschaft auf, daß das Wissen an sich oder im Allgemeinen unrein ist, daß das Organ der Philosophie, das Erkenntnißvermögen ohne gegebenen Anfang nicht anfangen kann, daß die Wissenschaft der Erfahrung nicht total, sondern nur insoweit überlegen ist, als sie zahlreiche Erfahrungen zu organisiren vermag, daß also nur insoweit eine allgemeine, objektive Erkenntniß oder die Wahrheit „an sich" Gegenstand der Philosophie sein kann, als man aus gegebenen besonderen Erkenntnissen oder Wahrheiten die Erkenntniß oder Wahrheit im Allgemeinen zu charakterisiren, zu erkennen vermag. Schlicht gesprochen reduzirt sich die Philosophie auf die unphilosophische Wissenschaft des empirischen Erkenntnißvermögens, auf die Kritik der Vernunft.

Von der Erfahrung des Unterschieds zwischen Schein und Wahrheit geht die neuere, die bewußte Spekulation aus. Sie negirt jede sinnliche Erscheinung, um, von keinem Scheine betrogen, die Wahrheit durch Denken zu finden. Im Verlauf erkennt der folgende Philosoph jedesmal, daß die derartig gewonnenen Wahrheiten der Vorgänger nicht das sind, was sie zu sein prätendiren, sondern ihrem positiven Gehalt nach sich darauf beschränken, die Wissenschaft des Erkenntnißvermögens, des Denkprozesses gefördert zu haben. Durch ihre Negation der Sinnlichkeit, durch das Bestreben, das Denken von allem sinnlich Gegebenen, gleichsam von seiner natürlichen Hülle zu scheiden, legte die Philosophie mehr als jede andere Wissenschaft die Struktur des

Geistes blos. So daß, je älter sie wurde, je mehr sie sich in geschichtlichem Verlauf entwickelte, je klassischer, je frappanter dieser Kern ihrer Arbeit zu Tage trat. Nach wiederholten Schöpfungen großer Hirngespinnste, fand sie ihre Auflösung in der positiven Erkenntniß, daß das reine, philosophische, von jedem gegebenen Inhalt absehende Denken auch ein Denken ohne Inhalt, Gedanken ohne Wirklichkeit, Hirngespinnste zeugt. Der Prozeß der spekulativen Täuschung und wissenschaftlichen Enttäuschung setzte sich fort bis in die neuste Zeit, wo endlich die Lösung der Gesammtfrage, die Auflösung der Spekulation mit den Worten Ludwig Feuerbach's beginnt: „Meine Philosophie ist keine Philosophie."

Die lange Rede der spekulativen Arbeit reduzirt sich auf die Erkenntniß des Verstandes, der Vernunft, des Geistes, auf die Enthüllung jener geheimnißvollen Operationen, welche wir Denken nennen.

Das Geheimniß der Art und Weise, wie sich die Wahrheiten der Erkenntniß zeugen, die Unkenntniß der Thatsache, daß jedes Denken eines Objekts, einer Voraussetzung bedarf, war die Ursache jener spekulativen Irrung, welche in der Geschichte der Philosophie enthalten ist. Dasselbe Geheimniß ist heute die Ursache jener vielen spekulativen Irrungen und Widersprüche, welchen wir en passant in den Worten und Werken unserer Naturforscher begegnen. Das Wissen und Erkennen ist dort weit gediehen, jedoch nur soweit, als man greifbare Gegenstände behandelt. Bei irgend einem Thema anderer, abstrakterer Art, finden wir an Stelle „beweisender Thatsachen", „advokatorische Durchführungen", weil man, wenn auch im Besondern, wenn auch instinktiv, so doch nicht im Allgemeinen, nicht mit Bewußt-

sein, nicht theoretisch weiß, was eine Thatsache, ein Schluß, eine Regel, eine Wahrheit ist. Die naturwissenschaftlichen Erfolge haben gelehrt das Instrument des Wissens, den Geist, instinktiv zu handhaben. Jedoch fehlt die systematische Erkenntniß, welche mit Vorausbestimmung des Erfolgs agirt. Es fehlt das Verständniß für die Arbeit der spekulativen Philosophie.

Unsere Aufgabe wird nun darin bestehen, das, was die Philosophie positiv Wissenschaftliches langstylig und größtentheils unbewußt gefördert hat, durch eine kurze Rekapitulation zum Bewußtsein zu bringen, d. h. die allgemeine Natur des Denkprozesses zu enthüllen. Wir werden sehen, wie die Erkenntniß dieses Prozesses uns das Mittel an die Hand giebt alle die allgemeinen Räthsel der Natur und des Lebens wissenschaftlich zu lösen, wie somit jener fundamentale Standpunkt, jene systematische Weltanschauung gewonnen ist, welche das langerstrebte Ziel der spekulativen Philosophie war.

II.

Die reine Vernunft oder das Denkvermögen im Allgemeinen.

Wie wenn man von Lebensmitteln überhaupt spricht und dann im Verlauf der Rede Frucht, Getreide, Korn, Fleisch, Brod u. s. w. als synonyme Ausdrücke verwenden mag, welche unbeschadet ihrer Differenz sich doch alle unter dem Begriff Lebensmittel als gleichbedeutend summiren, so reden wir hier von der Vernunft, dem Bewußtsein, dem Verstande, dem Vorstellungs=, Begriffs=, Unterscheidungs=, Denk= oder Erkenntnißvermögen, als gleichbedeutenden Dingen. Wir haben es eben nicht mit den verschiedenen Klassen, sondern mit der allgemeinen Natur des Denkprozesses zu thun.

„Keinem Verständigen fällt es ein," sagt ein moderner Physiologe, „den Sitz der geistigen Kräfte, wie bei den Griechen, im Blute suchen zu wollen oder, wie im Mittelalter, in der Zirbeldrüse — sondern alle haben sich überzeugt, daß in den Centren des Nervensystems auch der organische Mittelpunkt für die geistige Funktion des thierischen Organismus zu suchen sei." — Jawohl! Denken ist eine Funktion des Gehirns, wie Schreiben eine Funktion der Hand. Aber ebensowenig wie die Erforschung und Anatomie der Hand die Aufgabe zu lösen vermag, was heißt Schrei-

ben? — ebensowenig vermag die physiologische Erforschung des Gehirns sich der Frage zu nähern, was heißt Denken? Mit dem anatomischen Messer mögen wir den Geist erwürgen, aber nicht entdecken. Die Erkenntniß, daß Denken ein Produkt des Gehirns ist, nähert uns unserm Gegenstande soweit, als es ihn aus dem Gebiete der Phantasie, wo die Gespenster umgehen, in das helle Tageslicht der Wirklichkeit zieht. Aus einem immateriellen unfaßbaren Wesen wird nunmehr der Geist zu einer körperlichen Thätigkeit.

Denken ist eine Thätigkeit des Gehirns, wie Gehen eine Thätigkeit der Beine. Wir nehmen das Denken, den Geist ebenso sinnlich wahr, wie wir den Gang, wie wir Schmerzen, wie wir unsere Gefühle sinnlich wahrnehmen. Das Denken ist uns fühlbar als ein subjektiver Vorgang, als innerlicher Prozeß.

Seinem Inhalt nach ist dieser Prozeß verschieden in jedem Augenblick und bei jeder Persönlichkeit, seiner Form nach bleibt er überall derselbe. Mit andern Worten heißt das: Beim Denkprozeß unterscheiden wir, wie bei allen Prozessen, zwischen dem Besonderen oder Konkreten und dem Allgemeinen oder Abstrakten. Allgemeiner Zweck desselben, des Denkens, ist die Erkenntniß. Wir werden später sehen, wie die einfachste Vorstellung, wie jeder Begriff, mit der tiefsten Erkenntniß ein und desselben Wesens ist.

So wenig es ein Denken, eine Erkenntniß gibt ohne Inhalt, so wenig existirt ein Denken ohne Gegenstand, ohne ein Anderes, das gedacht oder erkannt wird. Denken ist eine Arbeit und bedarf wie jede andere Arbeit ein Objekt, an dem es sich äußert. Auf den Satz: ich thue, ich arbeite,

ich denke, folgt die Frage nach Inhalt und Gegenstand: was thust, arbeitest, denkst du?

Jede bestimmte Vorstellung, jedes wirkliche Denken ist identisch mit seinem Inhalt, aber nicht mit seinem Gegenstande. Mein Schreibtisch als Inhalt meines Gedankens ist eins mit diesem Gedanken, unterscheidet sich nicht von demselben. Jedoch der Schreibtisch außerhalb des Kopfs ist sein durchaus von ihm verschiedener Gegenstand. Der Inhalt ist vom Denken nur als Theil desselben, als ein Akt des Denkens überhaupt zu unterscheiden, während der Gegenstand kategorisch oder wesentlich verschieden ist.

Wir unterscheiden zwischen Denken und Sein. Wir unterscheiden den sinnlichen Gegenstand von seinem geistigen Begriff. Gleichwohl ist doch auch die unsinnliche Vorstellung sinnlich, materiell, d. h. wirklich. Ich nehme meinen Schreibtisch-Gedanken ebenso materiell wahr, wie ich den Schreibtisch selbst wahrnehme. Allerdings, wenn man nur das Greifbare materiell nennt, dann ist der Gedanke immateriell. Dann ist aber auch der Duft der Rose und die Wärme des Ofens immateriell. Wir nennen besser vielleicht den Gedanken sinnlich. Oder wenn man uns dann einwenden will, daß das ein Mißbrauch des Wortes sei, weil die Sprache sinnliche und geistige Dinge streng scheide, so verzichten wir auch auf dies Wort, und nennen ihn wirklich. Der Geist ist wirklich, ebenso wirklich, wie der greifbare Tisch, wie das sichtbare Licht, wie der hörbare Ton. Trotzdem der Gedanke von diesen Dingen sich wohl unterscheidet, hat er doch soviel gemein mit ihnen, daß er wirklich ist, ist wie andere Dinge. Der Geist ist nicht weiter vom Tisch, vom Licht, vom Ton verschieden, wie diese Dinge untereinander verschieden sind. Wir leugnen nicht

die Differenz, wir behaupten nur die gemeinschaftliche Natur dieser differenten Dinge. Wenigstens wird mich nunmehr der Leser nicht mißverstehen, wenn ich das Denkvermögen ein materielles Vermögen, eine sinnliche Erscheinung nenne.

Jede sinnliche Erscheinung bedarf einen Gegenstand, an dem sie sich äußert. Damit die Wärme sei, wirklich sei, muß ein Gegenstand, muß Anderes sein, das sich erwärmen läßt. Das Aktivum kann nicht sein ohne Passivum. Das Sichtbare kann nicht sichtbar sein ohne das Gesicht und wieder das Gesicht nicht Gesicht sein ohne das Sichtbare. Auch das Denkvermögen erscheint, aber, wie alle Dinge, niemals an und für sich, sondern immer in Verbindung mit andern sinnlichen Erscheinungen. Der Gedanke erscheint, wie jede wirkliche Erscheinung, an und mit einem Objekt. Die Hirnfunktion ist nicht mehr und nicht weniger „reine" Thätigkeit, wie die Funktion des Auges, wie der Duft meiner Blume, oder die Wärme des Ofens, oder die Erscheinung des Tisches. Daß sich der Tisch sehen, hören und fühlen läßt, daß er wirklich oder wirkend ist, liegt ebensoviel und ebensowenig an seiner eigenen Thätigkeit wie an der Thätigkeit eines Andern, in Relation mit dem er wirkt.

Jedoch beschränkt jede andere Thätigkeit sich auf eine aparte Kategorie von Gegenständen. Der Funktion des Auges dient nur das Sichtbare, der Hand das Greifbare, der Gang findet am Raume, den er durchschreitet, ein Objekt. Während dessen ist für das Denken Alles Gegenstand. Alles ist erkennbar. Das Denken ist nicht beschränkt auf eine besondere Art von Gegenständen. Jede Erscheinung vermag Gegenstand und also auch Inhalt des Gedankens zu

sein. Ja, Alles, was wir überhaupt gewahr werden, werden wir nur dadurch gewahr, daß es Material unserer Hirnthätigkeit wird. Gegenstand und Inhalt des Denkens ist Alles. Das Denkvermögen erstreckt sich allgemein auf alle Objekte.

Wir sagten vorhin, Alles ist erkennbar, und sagen jetzt, nur das Erkennbare läßt sich erkennen, nur das Wißbare kann Gegenstand der Wissenschaft, nur das Denkbare Gegenstand des Denkvermögens sein. Insofern ist auch das Denkvermögen beschränkt, als es das Lesen, Hören, Fühlen und alle andere unzählige Thätigkeiten der sinnlichen Welt nicht ersetzen kann. Wir erkennen wohl alle Objekte, aber kein Objekt läßt sich totaliter erkennen, wissen oder begreifen. D. h. die Objekte gehen nicht in die Erkenntniß auf. Zum Sehen gehört etwas, das gesehen wird, etwas also, das noch mehr ist, als wir sehen, zum Hören etwas, das gehört wird, zum Denken ein Objekt, das gedacht wird; also wieder ein Etwas, das auch noch außer unserm Gedanken, außer unserm Bewußtsein etwas ist. Wie wir zu der Wissenschaft kommen, daß wir Objekte sehen, hören, fühlen, denken und nicht Subjektives, wird sich später finden.

Mittelst des Denkens besitzen wir dem Vermögen nach alle Welt doppelt: außen in der Wirklichkeit, innerlich im Gedanken, in der Vorstellung. Dabei ist leicht zu sehen, daß die Dinge in der Welt anders beschaffen sind, als die Dinge im Kopf. In optima forma, in ihrer natürlichen Ausdehnung können sie nicht hinein. Der Kopf nimmt nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Begriffe, ihre Vorstellung, ihre allgemeine Form auf. Der vorgestellte, gedachte Baum ist immer nur ein allgemeiner. Der

wirkliche Baum ist ein Baum wie kein anderer. Und wenn ich mir auch diesen besondern Baum zu Kopf nehme, unterscheidet sich der innerliche immer noch von dem äußerlichen, wie sich das Allgemeine vom Besondern unterscheidet. Die unendliche Manichfaltigkeit der Dinge, der unzählbare Reichthum ihrer Eigenschaften hat keinen Raum im Kopf.

„Die Welt, die draußen sich vermißt", die Erscheinungen der Natur und des Lebens werden wir in zweifacher, in konkreter, sinnlicher, manichfaltiger und in abstrakter, geistiger, einheitlicher Form gewahr. Für unsere Sinne ist die Welt ein Manichfaltiges. Der Kopf faßt sie zusammen als Einheit. Und was von der Welt, gilt von jedem besondern Theile. Eine sinnliche Einheit ist ein Unding. Auch das Atom eines Wassertröpfchens oder das Atom eines chemischen Elements ist, sofern es wirklich ist, theilbar und in seinen Theilen ungleich, manichfaltig. A ist nicht B. Aber der Begriff, das Denkvermögen macht aus jedem sinnlichen Theile ein abstraktes Ganze und versteht jedes sinnliche Ganze als Theil der abstrakten Welt-Einheit. Um die Dinge ganz zu nehmen, müssen wir sie praktisch und theoretisch, mit Kopf und Sinn, mit Leib und Geist ergreifen. Mit dem Leibe können wir nur das Leibliche, mit dem Geiste nur das Geistige ergreifen. Also auch die Dinge besitzen Geist. Der Geist ist dinglich, und die Dinge sind geistig. Geist und Dinge sind nur in Relationen wirklich.

Können wir die Dinge sehen? Nein, wir sehen nur die Wirkung der Dinge auf unsere Augen. Wir schmecken nicht den Essig, sondern die Relation des Essigs zu unserer Zunge. Das Produkt ist die Empfindung der Säure. Der Essig ist nur gegenüber der Zunge wirkend sauer, Eisen gegenüber wirkt er auflösend. Kälte gegenüber wird er fest,

Wärme gegenüber flüssig. Und er wirkt so verschieden, als die Objekte verschieden sind, mit denen er in Raum und Zeit Relationen eingeht. Der Essig erscheint, wie ohne Ausnahme alle Dinge erscheinen; aber niemals als Essig an und für sich, sondern immer nur in Relation, in Kontakt, in Verbindung mit andern Erscheinungen. Jede Erscheinung ist Produkt von Subjekt und Objekt.

Damit ein Gedanke erscheine, ist das Gehirn oder Denkvermögen für sich allein nicht hinreichend, es bedarf dazu eines Objekts, eines Gegenstandes, der gedacht wird. Aus dieser relativen Natur unseres Themas folgt denn auch, daß wir bei der Behandlung desselben nicht „rein“ beim Thema bleiben können. Weil eben die Vernunft oder das Denkvermögen nie für sich, sondern immer in Verbindung mit Anderm erscheint, sind wir genöthigt fortwährend vom Denkvermögen zu seinen Objekten überzugehen, beides in Verbindung zu behandeln. —

Wie das Gesicht nicht den Baum, sondern nur das Sichtbare des Baumes sieht, so vermag auch das Denkvermögen nicht das Objekt selbst, sondern nur seine erkennbare geistige Seite aufzunehmen. Das Produkt, der Gedanke ist ein Kind, welches von der Hirnfunktion in Gemeinschaft mit irgend einem Objekte gezeugt ist. Im Gedanken erscheint sowohl das subjektive Denkvermögen einerseits als anderseits die geistige Natur des Objekts. Jede Funktion des Geistes setzt einen Gegenstand voraus, von dem sie erzeugt ist, der den geistigen Inhalt abgiebt. Und anderseits kommt dieser Inhalt von einem Gegenstande, welcher außerdem ist, in irgend einer Art sinnlich wahrgenommen, entweder gesehen, gehört, gerochen, geschmeckt oder gefühlt, kurz, erfahren ist.

Wenn wir nun vorhin sagten, daß das Sehen auf das Sichtbare als Objekt, das Hören auf das Hörbare u. s. w. sich beschränkt, daß dagegen dem Denk- oder Erkenntnißvermögen Alles Objekt sei, so bedeutet das jetzt nur noch, daß Objekte, neben ihren unzähligen, aber besonderen sinnlichen Eigenschaften, auch noch die allgemeine, geistige Eigenschaft besitzen, sich denken, begreifen oder erkennen zu lassen, kurz, Objekt unseres Denkvermögens zu sein.

Diese metaphysische Bestimmung aller Objekte gilt auch dem Denkvermögen selbst, dem Geiste. Der Geist ist eine körperliche, sinnliche Thätigkeit, welche manichfaltig erscheint. Es ist das zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Köpfen, von verschiedenen Gegenständen sinnlich erzeugte Denken. Wie alles Andere mögen wir diesen Geist zum Gegenstand eines besonderen Denkakts machen. Als Gegenstand ist der Geist eine manichfaltige, empirische Thatsache, welche mit einer speziellen Hirnfunktion in Kontakt gebracht, den generellen Begriff des Geistes, als Inhalt dieses besondern Denkakts zeugt. Der Gegenstand des Denkens unterscheidet sich vom Inhalt desselben, wie sich überhaupt die Sache von ihrem Begriff unterscheidet. Der sinnlich erfahrene, manichfaltige Gang dient dem Denken als Gegenstand, mittelst dessen es den Begriff des Ganges als Inhalt besitzt. Daß der Begriff irgend eines sinnlichen Objekts Vater und Mutter hat, daß er gezeugt ist von unserm Denken mittelst des erfahrenen Gegenstandes, begreift sich leichter, ist sinnfälliger als die Dreifaltigkeit, welche existirt, indem unser gegenwärtiges Denken, aus der Erfahrung seiner selbst, seinen eigenen Begriff als Produkt erzeugt. Hier scheint es als bewegten wir uns im Kreise. Gegenstand, Inhalt und Thätigkeit fällt scheinbar zusammen.

Die Vernunft bleibt *bei sich*: sie dient sich als Gegenstand und nimmt davon ihren Inhalt. Aber deshalb bleibt der Unterschied, wenn auch minder offenbar, doch nicht minder wahrhaft, wie anderswo. Was die Wahrheit verbirgt, ist die Gewohnheit, Sinnliches und Geistiges als heterogene, *absolut* verschiedene Dinge zu betrachten. Die Nothwendigkeit der Unterscheidung zwingt überall, zwischen den sinnlichen Objekten und ihren geistigen Begriffen zu distinguiren. Sie zwingt uns dasselbe am Begriffsvermögen selbst zu thun, und sind wir so genöthigt, ein Objekt sinnlich zu nennen, welches den Namen „Geist“ trägt. Solche Zweideutigkeit der Terminologie ist wohl in keiner Wissenschaft ganz zu vermeiden. Der Leser, der nicht am Worte klaubt, sondern den Sinn sucht, wird begreifen, daß der Unterschied zwischen *Sein* und *Denken* auch am Erkenntnißvermögen Geltung hat, daß das *Faktum* des Erkennens, Begreifens, Denkens u. s. w. verschieden ist vom *Verständniß* dieses Faktums. Und da auch das Letztere, das Verständniß wiederum ein Faktum ist, wird es erlaubt sein, alles *Geistige faktisch oder „sinnlich“* zu nennen.

Die Vernunft oder das Denkvermögen ist demnach kein mystisches Objekt, welches den einzelnen Gedanken produzirte. Umgekehrt, die Thatsache einzelner, erfahrener Gedanken bildet das Objekt, welches in Kontakt mit einem Hirnakt den Vernunftbegriff zeugt. Die Vernunft hat, wie alle Dinge, von denen wir wissen, eine doppelte Existenz: die eine in der Erscheinung oder Erfahrung, die andere im Wesen oder Begriff. Der Begriff irgend eines Objekts setzt dessen Erfahrung voraus, nicht minder der Begriff der Denkkraft. Da aber der Mensch per se denkt, hat Jeder auch die bekurz, de Erfahrung per se gemacht.

Wir sind bei einem Gegenstand angekommen, wo die spekulative Methode, welche ihre Erkenntnisse ohne Erfahrung, aus der Tiefe des Geistes erzeugen will, heimlich, durch die sinnliche Natur des Objekts, zur induktiven Methode wird, und wo umgekehrt, die Induktion, welche Schlüsse, Begriffe, Erkenntnisse nur mittelst Erfahrung zeugen will, durch die gleichzeitig geistige Natur ihres Objekts zur Spekulation wird. Es gilt hier mittelst des Denkens den Begriff des Denk- oder Erkenntnißvermögens, der Vernunft, des Wissens oder der Wissenschaft zu analysiren.

Begriffe zeugen und diese Begriffe analysiren ist insoweit dasselbe, als beides Funktion des Gehirns, Verstandesthätigkeit ist. Beides ist gemeinschaftlicher Natur. Das Eine unterscheidet sich jedoch vom Andern, wie Instinkt und Bewußtsein sich unterscheiden. Der Mensch denkt zunächst nicht weil er will, sondern weil er muß. Begriffe zeugen sich instinktiv, unwillkührlich. Um derselben klar, bewußt zu werden, um sie dem Wissen und Willen zu unterwerfen, bedürfen wir ihrer Analyse. Aus der Erfahrung des Gehens zeugen wir z. B. den Begriff des Ganges. Ihn analysiren heißt die Frage lösen, was heißt gehen im Allgemeinen, was ist das Allgemeine des Gehens. Wir antworten vielleicht: der Gang ist eine taktmäßige Bewegung von einem Ort zum andern, und erheben somit den instinktiven zu einem bewußten, analysirten Begriff. Erst mittelst der Analyse wird die Sache begrifflich, förmlich oder theoretisch begriffen. Wir wollten wissen, aus welchen Elementen der Gangbegriff gebildet ist, und finden die taktmäßige Bewegung als das Allgemeine derjenigen Erfahrungen, welche wir gemeinsam

„gehen" nennen. In der Erfahrung ist der Gang bald weit-, bald kurzschrittig, zwei- oder mehrfüßig, Uhren- oder Maschinengang, kurz, manichfaltig. Im Begriff ist er nur eine taktmäßige Bewegung, und die Analyse des Begriffs gibt uns erst das Bewußtsein dieser Thatsache. Der Begriff des Lichtes existirte längst, bevor die Wissenschaft ihn analysirte, bevor sie erkannte, daß Aetherschwingungen die Elemente bilden, welche den Lichtbegriff konstituiren. Instinktive und analysirte Begriffe unterscheiden sich, wie die Gedanken des Lebens sich von den Gedanken der Wissenschaft unterscheiden.

Die Analyse irgend eines Begriffs und die theoretische Analyse des Gegenstandes oder der Sache, welcher der Begriff entnommen, ist ein und dasselbe. Jedem Begriff entspricht ein wirklicher Gegenstand. Ludwig Feuerbach hat nachgewiesen, daß selbst die Begriffe Gott und Unsterblichkeit Begriffe wirklicher, sinnlicher Gegenstände sind. Um die Begriffe Thier, Licht, Freundschaft, Mensch u. s. w. zu analysiren, werden die Gegenstände, die Thiere, die Freundschaften, die Menschen, die Lichterscheinungen analysirt. Der zu analysirende Gegenstand des Thierbegriffs ist ebensowenig ein einzelnes Thier, wie der Gegenstand des Lichtbegriffs irgend eine einzelne Lichterscheinung ist. Der Begriff umfaßt die Gattung, die Sache im Allgemeinen, und so darf sich denn die Analyse, die Frage, was ist das Thier, was ist das Licht, was ist die Freundschaft, nicht damit beschäftigen irgend ein Besonderes, sondern das Allgemeine, die Gattung in ihre Elemente zu zerlegen.

Was scheinen läßt, als sei die Analyse eines Begriffs und die Analyse seines Gegenstandes von einander verschieden, ist unsere Fähigkeit, Gegenstände in zweifacher Weise, praktisch, sinnlich, handlich, im Besondern, und dann auch

theoretisch, geistig, mit dem Kopf, im Allgemeinen separiren zu können. Die praktische Analyse ist die Voraussetzung der theoretischen. Um den Thierbegriff zu analysiren dienen uns die sinnlich separaten Thiere, um die Freundschaft zu analysiren dienen die separat erfahrenen Freundschaften als Material oder Voraussetzung.

Jedem Begriff entspricht ein Gegenstand, welcher praktisch in viel separate Theile zu zerlegen ist. Den Begriff analysiren heißt nunmehr, seinen bereits praktisch analysirten Gegenstand theoretisch analysiren. Die Analyse des Begriffs besteht in der Erkenntniß des Gemeinschaftlichen oder Allgemeinen der besonderen Theile seines Gegenstandes. Das Gemeinschaftliche der verschiedenen Gänge, die taktmäßige Bewegung, konstituirt den Gang-Begriff, das Gemeinschaftliche der verschiedenen Lichterscheinungen den Lichtbegriff. Die chemische Fabrik analysirt die Gegenstände um Chemikalien zu gewinnen, die Wissenschaft, um ihre Begriffe zu analysiren.

Auch unser spezieller Gegenstand, das Denkvermögen unterscheidet sich von seinem Begriff. Doch, um den Begriff zu analysiren, will der Gegenstand analysirt sein. Chemisch läßt er sich nicht analysiren — nicht Alles gehört in die Chemie — wohl aber theoretisch oder wissenschaftlich. Der Wissenschaft oder Vernunft gehören, wie gesagt, alle Gegenstände. Doch alle Gegenstände, welche die Wissenschaft begrifflich analysiren will, wollen vorher analytisch praktizirt, je nach ihrer Art entweder manichfaltig hantiert oder vorsichtig beguckt oder aufmerksam behorcht, kurz, gründlich erfahren sein.

Daß der Mensch denkt, das Denkvermögen, ist eine

sinnlich erfahrene Thatsache. Thatsachen geben die Veranlassung oder den Gegenstand, woraus wir instinktiv den Begriff bilden. Den Begriff der Denkkraft analysiren, heißt nunmehr, bei den verschiedenen, persönlichen, zeitlichen Denkakten der Wirklichkeit das Gemeinschaftliche oder Allgemeine aufsuchen. Um eine solche Forschung mit naturwissenschaftlicher Methode zu verfolgen, bedürfen wir hier weder eines physikalischen Instruments, noch chemischer Reagentien. Die sinnliche Beobachtung, welche für jede Wissenschaft, für jede Erkenntniß unumgänglich ist, ist uns diesmal gleichsam a priori gegeben. Den Gegenstand unserer Forschung, die Thatsache der Denkkraft und ihre Erfahrung besitzt Jeder in der Erinnerung an sich selbst.

Erkannten wir nun vorhin, daß sowohl der instinktive Begriff, wie auch seine wissenschaftliche Analyse überall aus dem Sinnlichen, Besonderen, Konkreten, das Abstrakte oder Allgemeine entwickelt, so heißt das mit andern Worten: Das Gemeinschaftliche aller separaten Denkakte ist darin gefunden, daß sie an ihren Gegenständen, welche in sinnlicher Leiblichkeit manichfaltig erscheinen, das Allgemeine, die generelle Einheit aufsuchen. Das Allgemeine, worin sich die verschiedenen Thiere, die verschiedenen Lichterscheinungen gleichen, bildet das Element, woraus der generelle Thier- und Lichtbegriff zusammengesetzt ist. Das Allgemeine ist der Inhalt aller Begriffe, aller Erkenntniß, aller Wissenschaft, aller Denkakte. Somit ergibt die Analyse des Denkvermögens das letztere als Fähigkeit, aus dem Besonderen das Allgemeine zu erforschen. Das Auge erforscht das Sichtbare; das Ohr nimmt das Hörbare und unser Gehirn das Allgemeine, das ist das Wiß- oder Erkennbare wahr.

Wir haben gesehen, wie das Denken, ähnlich jeder andern Thätigkeit, ein Objekt bedarf; wie ferner dasselbe unbeschränkt ist in der Wahl seiner Objekte, wie unbeschränkt Alles zu einem Objekt des Denkvermögens werden kann; wie dann diese Objekte in der Sinnlichkeit manichfaltig erscheinen und nun die Denkarbeit darin besteht, diese Erscheinungen durch Extrahiren ihrer Aehnlichkeit, ihres Gleichartigen oder Allgemeinen in einfache Begriffe zu verwandeln. Wenden wir nun diese erkannte Erfahrung oder erfahrene Erkenntniß von der allgemeinen Methode des Denkvermögens auf unsere Aufgabe an, so ist klar, daß damit die Lösung gegeben ist, indem eben nur die allgemeine Methode des Denkvermögens gesucht wurde.

Ist die Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besonderen die generelle Methode, die Art und Weise überhaupt, mit welcher die Vernunft Erkenntnisse fördert, so ist damit die Vernunft vollständig erkannt, als die Fähigkeit dem Besonderen das Allgemeine zu entnehmen.

Denken ist eine leibliche Arbeit, die ebensowenig wie irgend eine andere Arbeit sein oder wirken kann ohne Material. Zum Denken bedarf ich einen Stoff, der sich denken läßt. Dieser Stoff ist gegeben in den Erscheinungen der Natur und des Lebens. Sie sind es, welche wir das Besondere nennen. Wenn nun vorhin das All oder Alles Objekt des Denkens genannt wurde, so heißt das nunmehr, der Stoff der Denkarbeit, der Gegenstand der Vernunft ist unendlich, unendlich in der Quantität und unbeschränkt in der Qualität. Der Stoff, welcher unserm Denkvermögen als Material dient, ist so endlos wie der Raum, so ewig wie die Zeit und so absolut manichfaltig, wie der Inhalt dieser

beiden Formen. Das Denkvermögen ist insoweit ein universelles Vermögen, als es mit Allem, mit allen Stoffen, mit allen Dingen, mit allen Erscheinungen Verbindungen eingeht, d. h. Gedanken zeugt. Das Absolute aber ist es nicht, weil es zum Sein, zum Wirken die Welt der Erscheinung, die Materie voraussetzt. Die Materie ist die Schranke des Geistes; er kann nicht über sie hinaus. Sie gibt ihm den Hintergrund zu seiner Beleuchtung, aber sie geht nicht auf in die Beleuchtung. Geist ist ein Produkt der Materie, die Materie jedoch ist mehr als ein Produkt des Geistes, sie kommt auch noch durch die fünf Sinne uns nahe, sie ist zugleich Produkt unserer Sinnenthätigkeit. Nur solche Produkte, welche uns durch Sinn und Geist zugleich offenbart sind, nennen wir wirkliche, objektive Produkte, Dinge „an sich".

Ein wahrhaftiges, wirkliches Ding ist die Vernunft nur insoweit als sie sinnlich ist. Die sinnliche Wirkung der Vernunft offenbart sich sowohl im Kopf des Menschen, wie auch objektiv in der äußeren Welt. Oder sind nicht die Wirkungen handgreiflich, mit denen die Vernunft Natur und Leben umgestaltet? Wir sehen die Erfolge der Wissenschaft mit Augen und greifen sie mit Händen. Allerdings vermag das Wissen oder die Vernunft nicht allein aus sich diese materiellen Wirkungen zu produziren. Die Welt der Sinnlichkeit, die äußeren Objekte müssen dazu gegeben sein. Aber welches Ding wirkt denn auch „an und für sich"? Damit das Licht leuchte, damit die Sonne wärme und ihren Kreislauf ausführe, müssen Raum und andere Dinge gegeben sein, welche sich erleuchten, erwärmen, durchkreisen lassen. Bevor mein Tisch Farbe hat, muß Licht und Auge gegeben sein, und alles was er ferner ist, ist er nur in Kontakt mit Anderm und ebenso manichfaltig ist sein Sein, wie diese Kontakte,

diese Relationen manichfaltig sind. Das heißt, die Welt ist nur im Zusammenhange. Ein Ding aus dem Zusammenhange gerissen, hört auf zu sein. Das Ding ist für sich nur, indem es für Anderes ist, indem es wirkt oder erscheint.

Nehmen wir als „Ding an sich" die Welt, so versteht es sich leicht, daß die Welt „an sich" und die Welt, wie sie uns erscheint, die Erscheinungen der Welt, nicht weiter verschieden sind, wie das Ganze und sein Theil. Die Welt an sich ist nichts Anderes, als die Summe ihrer Erscheinungen. Ebenso verhält es sich mit jenem Theil der Welterscheinung, welche wir Vernunft, Geist, Denkvermögen nennen. Obgleich wir das Denkvermögen von seinen Erscheinungen oder Wirkungen unterscheiden, ist das Denkvermögen „an sich", die „reine" Vernunft doch nur in der Summe ihrer Erscheinungen wirklich vorhanden. Das Sehen ist die leibliche Existenz des Gesichtsvermögens. Wir besitzen das Ganze nur mittelst seiner Theile, und wie alle Dinge, so auch unsere Vernunft nur mittelst ihrer Wirkungen, mittelst der einzelnen Gedanken. Wie gesagt, nicht das Denkvermögen ist das zeitlich Erste, es geht nicht dem Gedanken vorher. Umgekehrt, an sinnlichen Objekten erzeugte Gedanken dienen als Material, an dem sich der Begriff des Denkvermögens erzeugt. Wie uns das Verständniß der Weltbewegung gelehrt hat, daß nicht die Sonne um die Erde kreist, so lehrt uns das Verständniß des Denkprozesses, daß nicht das Denkvermögen die Gedanken bildet, sondern daß, umgekehrt, aus einzelnen Gedanken der Begriff Denkvermögen gebildet ist — daß also, wie das Gesichtsvermögen durch die Summe unserer Gesichte, so das Denkvermögen nur als Gesammtsumme unserer Gedanken praktisch da ist.

Diese Gedanken, die praktische Vernunft, dienen als Material, aus welchem unser Hirn die reine Vernunft als Begriff erzeugt. Die Vernunft ist in der Praxis nothwendig unrein, d. h. mit irgend einem besonderen Objekt beschäftigt. Die reine Vernunft, die Vernunft ohne besonderen Inhalt kann nichts weiter sein, als das Allgemeine der besonderen Vernunftakte. Dies Allgemeine besitzen wir doppelt: unrein, praktisch oder konkret, als Summe der wirklichen Erscheinungen, und rein, theoretisch oder abstrakt, im Begriff. Die Erscheinung der Vernunft unterscheidet sich von der Vernunft an sich, wie sich die Thiere des Lebens, der sinnlichen Wirklichkeit vom Begriff des Thieres im Allgemeinen unterscheiden.

Jedem wirklichen Vernunft- oder Erkenntnißakte dient eine andere wirkliche Erscheinung als Gegenstand, welcher, der Natur alles Wirklichen gemäß, vielfältig oder manichfaltig ist. Aus diesem manichfaltig gearteten Gegenstande zieht das Denkvermögen das Gleichartige oder Allgemeine hervor. Die Maus und der Elephant verlieren ihre Verschiedenheit in dem gleichartigen, allgemeinen Thierbegriff. Der Begriff umfaßt das Viele zur Einheit, entwickelt aus dem Besonderen das Allgemeine. Da nun Begreifen das Gemeinschaftliche oder Allgemeine aller Vernunftakte ausmacht, so findet sich daran die Bestätigung, daß die Vernunft im Allgemeinen, oder das allgemeine Wesen des Denk- und Erkenntnißvermögens darin besteht, aus irgend einer gegebenen, wirklichen, sinnlichen Erscheinung das Wesen, das Allgemeine oder Gemeinschaftliche, das Geistige oder Generelle zu abstrahiren.

Da die Vernunft nicht wirklich sein, nicht wirken kann ohne Objekt, so versteht sich, daß wir die „reine“

Vernunft, die Vernunft „an sich“ nur erkennen können aus ihrer Praxis. So wenig wir das Licht ohne Auge, so wenig vermöchten wir die Vernunft zu finden, ohne die Gegenstände, mit denen in Kontakt sie sich produzirt hat. So manichfaltig diese Gegenstände, so manichfaltig sind die Erscheinungen der Vernunft. Nochmals, nicht das Wesen der Vernunft erscheint. Umgekehrt, aus den Erscheinungen bilden wir den Begriff des Wesens, der Vernunft an sich oder der reinen Vernunft.

Nur in Kontakt mit andern, mit sinnlichen Erscheinungen erscheinen die geistigen Denkakte. Sie sind selbst dadurch zu sinnlichen Erscheinungen geworden, welche in Kontakt mit einer Hirnfunktion den Begriff des „Denkvermögens an sich“ erzeugen. Analysiren wir diesen Begriff, so besteht die Vernunft „rein“ in der Thätigkeit, aus gegebenem Material — immaterielle Gedankenspäne gehören mit dazu — allgemeine Begriffe zu erzeugen. Mit andern Worten charakterisirt sich die Vernunft als Thätigkeit, die aus jeder Manichfaltigkeit Einheit, aus jedem Verschiedenen das Gleichartige produzirt, alle Gegensätze ausgleicht. Es sind das nur verschiedene Worte für dieselbe Sache, die hier gegeben sind, damit der Leser nicht das leere Wort, sondern den lebendigen Begriff, das manichfaltige Objekt nach seinem generellen Wesen erhalte.

Die Vernunft, sagten wir, besteht rein in der Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besondern, in der Ermittlung des Generellen oder Abstrakten aus dem Konkreten oder sinnlich Gegebenen. Das ist rein und ganz der Inhalt der Vernunft, der Erkenntniß des Wissens, des Bewußtseins. Dieses „rein“ und „ganz“ aber bedeutet nur, daß damit der gemeinschaftliche Inhalt der verschiedenen Denkakte,

die allgemeine Form der Vernunft gegeben ist. Neben dieser allgemeinen abstrakten Form hat die Vernunft, wie alle Dinge, auch ihre konkrete, besondere, sinnliche Form, welche wir durch Erfahrung unmittelbar gewahr werden. Die ganze Gewahrung des Bewußtseins besteht demnach in seiner sinnlichen Erfahrung d. h. in seiner leiblichen Fühlbarkeit und in seiner Erkenntniß. Die Erkenntniß ist die allgemeine Form einer Sache.

Das Bewußtsein ist schon dem Wortsinne nach ein Wissen des Seins, also eine Form, eine Eigenschaft, welche von andern Eigenschaften des Seins sich dadurch unterscheidet, daß sie bewußt ist. Die Qualität läßt sich nicht erklären, sondern erfahren. Aus Erfahrung wissen wir, daß mit dem Bewußtsein, mit dem Wissen des Seins, die Zweitheilung in Subjekt und Objekt, der Unterschied, der Gegensatz, der Widerspruch zwischen Denken und Sein, zwischen Form und Inhalt, zwischen Erscheinung und Wesen, zwischen Accidenz und Substanz, zwischen dem Besondern und Allgemeinen gegeben ist. Aus diesem immanenten Widerspruch des Bewußtseins erklärt sich denn auch die widersprechende Benennung, wonach es einerseits Organ des Allgemeinen, Generalisations- oder Einheitsvermögen — und anderseits und mit gleichem Rechte, Unterscheidungsvermögen genannt ist. Das Bewußtsein generalisirt das Verschiedene, unterscheidet das Generelle. Die Natur des Bewußtseins ist der Widerspruch, und so widerspruchsvoll ist diese Natur, daß sie zugleich Natur der Vermittlung, der Erklärung, des Verständnisses ist. Das Bewußtsein generalisirt den Widerspruch. Es erkennt, daß die ganze Natur, das gesammte Sein im Widerspruch lebt, daß Alles, was da ist, das, was es ist, nur durch Mitwirkung eines Andern, eines

Gegensatzes ist. Wie das Sichtbare ohne Gesicht nicht sichtbar und umgekehrt das Gesicht nicht sieht ohne Sichtbares, so ist der Widerspruch als ein Allgemeines zu erkennen, welcher Denken und Sein beherrscht. Es löst die Wissenschaft des Denkvermögens, durch Generalisation des Widerspruchs, alle besondern Widersprüche auf.

III.

Das Wesen der Dinge.

Insofern das Erkenntnißvermögen ein physisches Objekt, ist die Kenntniß desselben eine physische Wissenschaft. Insofern jedoch wir mittelst dieses Vermögens alle Dinge erkennen, wird die Wissenschaft desselben zur Metaphysik. Wenn die wissenschaftliche Analyse der Vernunft die gewöhnliche Anschauung von ihrem Wesen umkehrt, so zieht diese spezielle Erkenntniß nothwendig eine generelle Umkehr unserer gesammten Weltanschauung nach. Mit der Erkenntniß vom Wesen der Vernunft ist die solange gesuchte Erkenntniß vom „Wesen der Dinge" gegeben.

Alles, was zu wissen, verstehen, begreifen, erkennen ist, wollen wir nicht nach der Erscheinung, sondern nach dem Wesen erfassen. Die Wissenschaft sucht hinter dem was scheinbar, das was wahrhaft ist, das Wesen der Dinge. Jedes besondere Ding hat sein besonderes Wesen, welches jedoch nicht dem Auge, nicht dem Ohr, nicht der Hand, sondern nur dem Denkvermögen erscheint. Das Denkvermögen erforscht aller Dinge Wesen, wie das Auge alle Sichtbarkeit. Wie nun das Sichtbare im allgemeinen in der Theorie des Gesichts, so ist das Wesen der Dinge im allgemeinen in der Theorie des Denkvermögens zu finden.

Wenn hier gesagt ist, daß einer Sache Wesen nicht dem

Auge u. s. w., sondern dem Denkvermögen erscheint, so hört es sich allerdings widersprechend an, daß das Entgegengesetzte der Erscheinung, das Wesen, erscheine. Doch in demselben Sinne, wie wir im vorhergehenden Kapitel das Geistige sinnlich nannten, nennen wir hier das Wesen eine Erscheinung, und werden im Verlauf näher zeigen, wie jedes Sein ein Schein, wie jeder Schein ein mehr oder minder wesenhaftes Sein ist.

Wir sahen, das Denkvermögen bedarf zum Wirken, um wirklich zu sein, einen Gegenstand, Stoff, Material. Die Wirkung des Denkvermögens erscheint in der Wissenschaft, gleichviel, ob wir das Wort Wissenschaft nur in enger klassischer oder in breitester Bedeutung nehmen, wo ausnahmslos jedes Wissen eine Wissenschaft ist. Der allgemeine Gegenstand oder Stoff der Wissenschaft ist die sinnliche Erscheinung. Die sinnliche Erscheinung ist bekanntlich ein unbegrenzter Stoffwechsel. Aus räumlich nebeneinander bestehenden und aus zeitlich nacheinander folgenden Veränderungen des Stoffs besteht die Welt und alles was darin. Sie, die Sinnlichkeit oder das Universum, ist an jedem Ort und zu jeder Zeit eigenthümlich, neu, niedagewesen. Sie entsteht und vergeht, vergeht und entsteht unter unsern Händen. Nichts bleibt sich gleich, beständig ist nur der ewige Wechsel, und auch der Wechsel ist verschieden. Jeder Theil der Zeit und des Raumes bringt neue Wechsel. Der Materialist zwar behauptet die Beständigkeit, Ewigkeit, Unvergänglichkeit des Stoffs. Er lehrt uns, daß niemals noch ein Gran vom Stoff der Welt verloren gegangen, daß ewig nur die Materie ihre Formen wechselt, ihr eigentliches Selbst aber unzerstörbar alle Vergänglichkeit überdauere. Und doch, trotz dieser Unter-

scheidung zwischen dem Stoff selbst und seiner vergänglichen Form, ist anderseits der Materialist mehr wie jeder Andere geneigt, die Identität von Form und Stoff zu betonen. Wenn er mit Ironie von formlosen Stoffen und stofflosen Formen spricht, hinterher aber von vergänglichen Formen der ewigen Materie redet, so ist klar, daß der Materialismus so wenig wie der Idealismus über das Verhältniß von Form und Inhalt, Erscheinung und Wesen Aufschluß zu geben weiß. Wo finden wir jenen ewigen, unvergänglichen, also formlosen Stoff? In der sinnlichen Wirklichkeit begegnen wir immer nur geformten vergänglichen Stoffen. Stoff ist allerdings überall. Wo etwas vergeht, entsteht etwas. Aber nirgends ist jene einheitliche, sich selbst gleiche, die Form überdauernde Materie *praktisch* entdeckt worden. Auch das chemisch unzerlegbare Element ist in seiner sinnlichen Wirklichkeit nur eine *relative* Einheit, überhaupt aber, so in der Länge der Zeit, wie in der Breite der Ausdehnung, verschieden, neben und nacheinander so verschieden, wie irgend ein organisches Individuum, das eben auch nur Formen wechselt, aber dem *Wesen*, dem *Allgemeinen* nach von Anfang bis zu Ende unveränderlich dasselbe bleibt. Mein Leib wechselt unaufhörlich Fleisch und Knochen und alles was an ihm ist, und bleibt immer noch derselbe. Worin besteht nun dieser von seinen veränderlichen Erscheinungen unterschiedene Leib selbst? Antwort: in der Totalität, in der zur Einheit zusammengefaßten Summe seiner manichfaltigen Formen. Die ewige Materie, der unvergängliche Stoff ist *wirklich* oder praktisch nur da als Summe seiner vergänglichen Erscheinungen. Der Stoff ist unvergänglich, kann nur heißen, *zu allen Zeiten ist überall Stoff*. So wahr, wie wir sagen, die Veränderungen bestehen

am Stoff, der Stoff ist das Bleibende, nur die Veränderungen wechseln, so wahr mögen wir die Sache umdrehen und sagen: der Stoff besteht in Veränderungen, der Stoff ist das, was wechselt und nur der Wechsel ist das, was bleibt. Die stoffliche Veränderung und der veränderliche Stoff sind doch nur verschiedene Phrasen.

In der sinnlichen Welt, in der Praxis ist nichts Beständiges, nichts Gleiches, nichts Wesenhaftes, kein „Ding an sich." Alles ist Wechsel, alles Veränderung, alles Phantom, wenn man so will. Eine Erscheinung jagt die andere. „Gleichwohl," sagt Kant, „sind auch die Dinge etwas an sich, denn sonst würde der ungereimte Widerspruch folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was erscheint." Doch nein! die Erscheinung ist von dem was erscheint nicht mehr und nicht weniger verschieden, wie der 10 Meilen lange Inhalt eines Weges vom Wege selbst, oder wie Stiel nebst Klinge vom Messer verschieden sind. Ob wir am Messer auch Stiel und Klinge unterscheiden, so ist doch das Messer nichts außer Stiel und Klinge. Das Wesen der Welt ist absolute Veränderlichkeit. Erscheinungen erscheinen — voilà tout.

Der Widerspruch zwischen dem „Ding an sich," dem Wesen und seiner Erscheinung findet seine vollständige Lösung in einer vollständigen Kritik der Vernunft, in der Erkenntniß, daß das menschliche Denkvermögen jede willkührliche Zahl sinnlich gegebener Manichfaltigkeiten als geistige Einheit, als ein Wesen begreift, am Besondern oder Verschiedenen das Gleichartige oder Allgemeine gewahrt und also Alles, was ihm gegenübertritt, als einzelnen Theil eines größeren Ganzen versteht.

Mit andern Worten: die absolut relative, flüchtige Form der Sinnenwelt dient unserer Hirnthätigkeit als Mate-

riatur, um durch Abstraktion, nach Kennzeichen des Aehnlichen oder Generellen für unser Bewußtsein systematisirt, geordnet oder geregelt zu werden. Die unbegrenzt manichfaltige Sinnlichkeit passirt am Geiste, der subjektiven Einheit, vorbei und er setzt nun aus dem Vielen das Eine, aus den Theilen das Ganze, aus den Erscheinungen das Wesen, aus dem Vergänglichen das Unvergängliche, aus Accidenzen die Substanz zusammen. Das Reale, das Wesen oder Ding an sich ist ein ideales, geistiges Geschöpf. Das Bewußtsein weiß aus Verschiedenheiten Einheiten zu summiren. Das Quantum dieser Summation ist willkürlich. Die ganze Vielheit des Universums begreift sich theoretisch als Einheit. Anderseits löst jede kleine abstrakte Einheit sich praktisch auf in die unendliche Manichfaltigkeit einer sinnlichen Erscheinung. Wo finden wir außerhalb des Kopfes eine praktische Einheit? $^2/_2$, $^4/_4$, $^8/_8$, eine endlose Zahl separater Theile ist das Material, woraus der Verstand die mathematische 1 anfertigt. Sind dies Buch, oder seine Blätter, die Lettern oder deren Theile Einheiten? Wo fange ich an, und wo höre ich auf? Mit gleichem Rechte mag ich die Bibliothek mit zahlreichen Bänden, Haus und Hof und zuletzt die Welt eine Einheit nennen. Ist nicht jedes Ding ein Theil, ist nicht jeder Theil ein Ding? Ist die Farbe des Blattes weniger eine Sache, wie das Blatt selbst? Vielleicht will man die Farbe nur Eigenschaft und das Blatt Stoff oder Substanz nennen, weil wohl das Blatt ohne Farbe, nicht aber die Farbe ohne Blatt sein könnte. So sicher indeß wir durch Schöpfen vom Sandhauf den Sandhauf erschöpfen, so sicher nehmen wir dem Blatte mit seinen Eigenschaften schließlich auch allen Stoff oder die Substanz. Wie die Farbe nur eine summarische Wechselwirkung von Licht, Blatt und

Auge, so ist auch der „übrige Stoff" des Blattes nur ein Aggregat verschiedener Wechselwirkungen. Wie unser Denkvermögen dem Blatte die Eigenschaft der Farbe abpflückt und sie als „Ding an sich" fixirt, so mögen wir ferner noch dem Blatte eine beliebige Anzahl Eigenschaften abnehmen, jedoch nicht, ohne dasselbe mehr und mehr seines „Stoffs" zu entblättern. Die Farbe ist ihrer Qualität nach nicht weniger Stoff oder Substanz, als das Blatt, und das Blatt nicht weniger pure Eigenschaft, als die Farbe. Wie die Farbe Eigenschaft des Blattes, ist das Blatt Eigenschaft des Baumes, der Baum Eigenschaft der Erde, die Erde Eigenschaft der Welt. Die Welt erst ist eigentliche *Substanz*, Stoff überhaupt, dem gegenüber alle besonderen Stoffe nur Eigenschaften sind. An diesem Weltstoff aber wird es offenbar, daß *das Wesen, das Ding an sich* im *Unterschiede von den Erscheinungen* nur ein *Gedankending* ist.

Das allgemeine Streben des Geistes von den Accidenzen zur Substanz, vom Relativen zum Absoluten, über den Schein hinaus zur Wahrheit, zur Sache „an sich" zu gelangen, offenbart schließlich das Resultat dieses Strebens, die Substanz, als eine vom Gedanken gesammelte Summe von Accidenzen und somit den Geist oder den Gedanken als das allein substanzielle Wesen, welches aus sinnlichen Manichfaltigkeiten geistige Einheiten erschafft, die vergänglichen Dinge oder Eigenschaften der Welt *durch Verbindung* als ein selbständiges Wesen „an sich", als absolutes Ganze erfaßt. Wenn der Geist von Eigenschaften unbefriedigt, fort und fort nach der Substanz fragt, den Schein verwirft und an der Wahrheit, am Wesen, am Ding an sich sucht, wenn sich dann zuletzt diese substanzielle Wahrheit als Summe vermeintlicher Unwahrheiten, als Totalität der Erscheinungen

darstellt, so bethätigt sich damit der Geist als Schöpfer der Substanz, welcher jedoch nicht aus Nichts, sondern Substanzen aus Accidenzen, Wahrheiten aus Scheinbarkeiten zeugt.

Gegenüber der idealistischen Vorstellung, daß hinter der Erscheinung ein Wesen versteckt sei, was erscheine, gilt die Erkenntniß, daß dies versteckte Wesen nicht in der Außenwelt, sondern innen im Kopf des Menschen apart wohnt. Da jedoch der Kopf seinen Unterschied zwischen Schein und Wesen, zwischen dem Besonderen und Allgemeinen nur auf Grund sinnlicher Erfahrung macht, so ist anderseits nicht zu verkennen, daß die Unterscheidung begründet, daß die erkannten Wesen, wenn nicht hinter, so doch mittelst der Erscheinung da sind, objektiv da sind, daß unser Denkvermögen ein wesentliches, reales Vermögen ist.

Es gilt nicht allein von physischen, es gilt auch von geistigen, es gilt metaphysisch von allen Dingen, daß sie das, was sie sind, nicht „an sich", nicht im Wesen, sondern nur im Kontakt mit Anderm, in der Erscheinung sind. In diesem Sinne mögen wir sagen: die Dinge sind nicht, sondern sie erscheinen, und erscheinen so unendlich manichfaltig, wie andere Erscheinungen manichfaltig sind, mit denen Raum und Zeit sie in Kontakt bringen. Der Satz jedoch: „die Dinge sind nicht, sondern erscheinen," bedarf, um kein Mißverständniß zuzulassen, den Satz der Ergänzung: „was erscheint, das ist", jedoch nur insoweit, als es erscheint. „Die Wärme selbst vermögen wir nicht wahrzunehmen", sagt die Physik des Professor Koppe, „wir schließen nur aus den Wirkungen derselben auf das Vorhandensein dieses Agens in der Natur." So schließt der Naturforscher, welcher praktisch die Erkenntniß der Sache in emsiger induktiver Erforschung ihrer Wirkungen sucht, jedoch seinem Mangel an

Theorie in Sachen der Logik mit dem spekulativen Glauben an ein verborgenes „Ding an sich“ aushilft. Wir, umgekehrt, schließen aus der Unwahrnehmbarkeit der Wärme selbst auf das Nichtvorhandensein, auf das Nichtansichsein dieses Agens in der Natur, verstehen vielmehr die Wirkungen der Wärme als stoffliche Materiatur, aus welcher der menschliche Kopf den Begriff der „Wärme selbst“ geformt hat. Weil die Wissenschaft vielleicht noch nicht vermochte, diesen Begriff zu analysiren, sagt der Professor, wir vermöchten den Gegenstand des Wärmebegriffs nicht wahrzunehmen. Die Summe ihrer verschiedenen Wirkungen, das ist die Wärme selbst, die Wärme ganz und gar. Das Denkvermögen erfaßt diese Verschiedenheit im Begriff als Einheit. Die Analyse des Begriffs, die Entdeckung des Gemeinschaftlichen oder Allgemeinen der verschiedensten als warm benannten Erscheinungen oder Wirkungen ist Sache der induktiven Wissenschaft. Die von ihren Wirkungen separirte Wärme ist jedoch ein spekulatives Ding, gleich Lichtenbergs Messer ohne Stiel und Klinge.

Das Denkvermögen im Kontakt mit den Erscheinungen der Sinnlichkeit produzirt die Wesen der Dinge. Es produzirt sie jedoch ebensowenig allein, unberechtigt oder subjektiv, wie Auge, Ohr oder irgend ein anderer Sinn ihre Eindrücke ohne Objekt zu produziren vermögen. Wir sehen und fühlen nicht die Dinge „selbst“, sondern nur ihre Wirkungen auf unsere Augen, Hände u. s. w. Die Fähigkeit des Gehirns, aus verschiedenen Gesichtseindrücken das Gemeinschaftliche zu abstrahiren, läßt uns das Sehen im Allgemeinen von besondern Gesichten unterscheiden. Das Denkvermögen unterscheidet ein einzelnes Gesicht als Objekt des Gesichts im Allgemeinen, es unterscheidet dann auch ferner

noch zwischen subjektiven und objektiven Gesichtserscheinungen, d. h. Erscheinungen, die nicht nur dem einzelnen, die dem Auge im Allgemeinen sichtbar sind. Auch die Visionen eines Geistersehers, oder die subjektiven Eindrücke, zuckende Blitze, leuchtende Kreise, welche ein erregtes Blut das geschlossene Auge sehen läßt, sind dem kritischen Bewußtsein Objekt. Das meilenweit entfernte, im hellen Tageslicht ergläuzende Objekt ist qualitativ nicht mehr und nicht minder äußerlich, nicht mehr und nicht minder wahr, als irgend ein optisches Trugbild. Auch wer sein Ohr klingen hört, hat, wenn auch kein Schellengeklingel, immer doch Etwas gehört. Jede sinnliche Erscheinung ist Objekt und jedes Objekt eine sinnliche Erscheinung. Ein subjektives Objekt ist eine ephemere Erscheinung und jede objektive Erscheinung doch nur ein vergängliches Subjekt. Der objektive Gegenstand mag äußerlicher, entfernter, stabiler, allgemeiner dasein, aber ein Wesen, ein „Ding an sich" ist er nicht. Er mag nicht nur meinen, er mag auch andern Augen, nicht nur dem Gesichte, auch dem Gefühl, dem Gehör, dem Geschmack u. s. w., nicht nur dem Menschen, auch andern Objekten erscheinen, — aber er erscheint doch nur. So wie hier ist er nicht dort, wie heute nicht morgen. Jedes Dasein ist relativ, verhält sich zu Anderm, bewegt sich nach- und nebeneinander in verschiedenen Verhältnissen.

Jeder sinnliche Eindruck, jede Erscheinung ist ein wahres, wesenhaftes Objekt. Die Wahrheit ist sinnlich da, und Alles, was ist, ist wahr. Sein und Schein sind nur Relationen, aber keine Gegensätze, wie denn überhaupt alle Gegensätze vor unserm Generalisations- oder Denkvermögen verschwinden, weil eben es die Fähigkeit ist, welche alle Gegensätze vermittelt, welche in aller Verschiedenheit Ein-

heit zu finden weiß. Sein, der Infinitiv von ist, die allgemeine Wahrheit, ist das allgemeine Objekt, das allgemeine Material des Denkvermögens. Dies Material ist uns manichfaltig gegeben, gegeben mittelst der Sinne. Die Sinne geben uns den Stoff des Weltalls absolut qualitativ, d. h. die Qualität des sinnlichen Stoffs ist dem Denkvermögen absolut manichfaltig gegeben; nicht im Allgemeinen, nicht im Wesen, sondern nur relativ, nur in der Erscheinung. Aus der Relation, aus dem Kontakt der sinnlichen Erscheinung mit unserm Denkvermögen entstehen Quantitäten, Wesen, Dinge, wahre Erkenntnisse oder erkannte Wahrheiten.

Wesen und Wahrheit sind zwei Worte für dieselbe Sache. Die Wahrheit oder das Wesen ist theoretischer Natur. Wir nehmen, wie gesagt, die Welt doppelt wahr, sinnlich und geistig, praktisch und theoretisch. Die Praxis gibt uns die Erscheinung, — die Theorie das Wesen der Dinge. Praxis ist Voraussetzung der Theorie, Erscheinung Voraussetzung des Wesens oder der Wahrheit. Dieselbe Wahrheit erscheint in der Praxis neben- und nacheinander, und ist theoretisch als kompakter Begriff.

Die Praxis, die Erscheinung, die Sinnlichkeit ist absolut qualitativ, d. h. sie hat keine Quantität, keine Grenzen im Raume und in der Zeit, dagegen aber ist ihre Qualität absolut manichfaltig. So unzählig wie die Theile einer Sache, so unzählig sind ihre Eigenschaften. Die Funktion des Denkvermögens, der Theorie besteht umgekehrt darin, absolut quantitativ zu sein, Quantitäten nach Willkühr, in unbegrenzter Zahl zu schaffen, jede Qualität der sinnlichen Erscheinung als Quantität, als Wesen, als Wahrheit, zu begreifen.

Jeder Begriff hat ein Quantum sinnlicher Erscheinung zum Gegenstand. Jeder Gegenstand kann vom Denkvermögen nur als Quantum, als Einheit, als Wesen oder Wahrheit er- oder begriffen werden.

Das Begriffsvermögen produzirt im Kontakt mit der sinnlichen Erscheinung das, *was* erscheint, was wesenhaft, was wahrhaft, was gemeinschaftlich oder *allgemein* ist. *Der Begriff* thut das zunächst nur *instinktiv*, der *wissenschaftliche* Begriff ist eine *mit Wissen und Willen vollführte Wiederholung* dieser That. Die Erkenntniß der Wissenschaft, welche ein Objekt, z. B. die Wärme, zu erkennen begehrt, will *nicht die Erscheinung*, will nicht hören oder sehen, wie die Wärme hier Eisen, dort Wachs schmelzt, bald wohl, bald weh thut, Eier fest und Eis flüssig macht, wie animalische Wärme, Sonnen- und Ofenwärme verschieden sind. Das Alles sind gegenüber dem Denkvermögen nur Wirkungen, Erscheinungen, Eigenschaften. Das Denkvermögen will die *Sache, das Wesen*, d. h. von dem Gesehenen, Gehörten, Gefühlten nur das *summarische, allgemeine Gesetz*, einen kurzen wissenschaftlichen Auszug. Die Wesen der Dinge können keine sinnlichen, praktischen Gegenstände sein. Die Wesen der Dinge sind Gegenstände der Theorie, der Wissenschaft, des Denkvermögens. Die Erkenntniß der Wärme besteht darin, daß wir an den warmbenannten Erscheinungen das Gemeinschaftliche, das Allgemeine, das Wesen oder die Wahrheit *gewahr* werden. Das Wesen der Wärme besteht praktisch in der Summe ihrer Erscheinungen, theoretisch in ihrem Begriff und wissenschaftlich in der Analyse dieses Begriffs. *Den Begriff der Wärme analysiren, heißt*, **das Allgemeine** *der warmen Erscheinungen entdecken.*

Das allgemeine ist das wahre Sein, die allgemeine ist die wahre Eigenschaft einer Sache. Wir bestimmen den Regen wahrhaftiger als naß, denn als fruchtbar, weil er ausgedehnter, allgemeiner netzt, und nur dann und wann, hie oder da fruchtbar wirkt. Mein wahrer ist mein beständiger Freund, der mir zeitlebens, wie gestern, so morgen noch, allgemein freundlich gesinnt ist. Zwar dürfen wir nicht an eine ganz allgemeine, an eine absolute Freundschaft glauben, so wenig wie an irgend eine andere absolute Wahrheit. Ganz wahr, ganz allgemein ist nur das Sein überhaupt, das Weltall, die absolute Quantität. Die wirkliche Welt dagegen ist absolut relativ, absolut vergänglich, unendlich scheinbar, eine unbegrenzte Qualität. Alle Wahrheiten sind nur Bestandtheile dieser Welt, Theilwahrheiten. Schein und Wahrheit gehn wie hart und weich, wie gut und bös, wie Recht und Unrecht dialektisch zueinander über, ohne daß deshalb ihr Unterschied zerfällt. Auch wenn ich weiß, daß es keinen „an sich“ fruchtbaren Regen, keinen „an sich“ wahren Freund gibt, mag ich deshalb doch einen Regen mit Bezug auf bestimmte Saaten fruchtbar nennen, und unter meinen Freunden die mehr oder minder wahren unterscheiden.

Das Allgemeine ist die Wahrheit. Das Allgemeine ist das, was allgemein ist, d. h. Dasein, Sinnlichkeit. Sein ist das allgemeine Kennzeichen der Wahrheit, weil das Allgemeine die Wahrheit kennzeichnet. Nun ist aber das Sein nicht da im Allgemeinen, d. h. das Allgemeine existirt in der Wirklichkeit oder Sinnlichkeit nur auf besondere Art und Weise. Die Sinnlichkeit hat ihr wahres sinnliches Dasein in den flüchtigen vielgestaltigen Erscheinungen der Natur und des Lebens. Demnach er-

weisen sich alle Erscheinungen als relative Wahrheiten, alle Wahrheiten als besondere zeitliche Erscheinungen. Die Erscheinung der Praxis ist eine Wahrheit in der Theorie, und umgekehrt, die Wahrheit der Theorie erscheint in der Praxis. Gegensätze bedingen sich wechselseitig: Wahrheit und Irrthum sind wie Sein und Schein, wie Tod und Leben, wie Licht und Dunkel, wie alle Dinge der Welt, nur komparativ, nur dem Maß, dem Volumen oder Grade nach verschieden. Selbstverständlich sind doch alle Dinge der Welt weltlich, also eines Stoffs, eines Wesens, einer Gattung, einer Qualität. Mit anderen Worten: Jedes Volumen sinnlichen Scheins bildet in Kontakt mit dem menschlichen Denkvermögen ein Wesen, eine Wahrheit, ein Allgemeines. Dem Bewußtsein ist sowohl das Staubkorn, wie die Staubwolke, wie jede größere Masse irdener Manichfaltigkeit, einerseits ein wesenhaftes „Ding an sich" und andrerseits doch nur ein vorübergehender Schein des absoluten Objekts, des Weltalls. Innerhalb dieses Alls systematisiren oder generalisiren sich mittelst unseres Geistes die verschiedenen Erscheinungen willkührlich nach Zwecken. Das chemische Element sowohl, wie die organische Zelle ist ein ebenso vielseitiges System, wie das ganze Pflanzenreich. Das kleinste wie das größte Wesen theilt sich in Individuen, Arten, Familien, Klassen u. s. w. Diese Systematisirung, diese Generalisation, diese Zeugung von Wesen setzt sich aufwärts fort, bis in die Unendlichkeit des Ganzen, abwärts bis in die Unendlichkeit der Theile. Gegenüber dem Denkvermögen werden alle Eigenschaften zu wesenhaften Dingen, alle Dinge zu relativen Eigenschaften.

Jedes Ding, jede sinnliche Erscheinung, wie subjektiv, wie ephemer auch immer, ist wahr, ist ein kleineres

oder größeres Quantum der Wahrheit. Mit anderen Worten: die Wahrheit existirt nicht nur im allgemeinen Sein, sondern jedes besondere Sein hat auch seine besondere Allgemeinheit oder Wahrheit. Jeder Gegenstand, sowohl die flüchtigste Idee, wie der ätherische Duft, wie die greifbare Materie, ist ein Quantum manichfaltiger Erscheinung. Das Denkvermögen macht aus der Manichfaltigkeit ein Quantum, gewahrt im Verschiedenen das Gleiche, im Vielen das Eine. Geist und Materie haben wenigstens das gemeinschaftlich, daß sie sind. Die organische stimmt mit der anorganischen Natur wenigstens darin überein, daß sie materiell ist. Gewiß sind der Mensch, der Affe, der Elephant und das an der Scholle festgewachsene Pflanzenthier toto genere verschieden, aber dennoch vereinigen wir noch größere Verschiedenheit unter dem Begriff des Organismus. Wie verschieden auch ein Stein von einem Menschenherzen ist, die denkende Vernunft wird unzählige Aehnlichkeiten zwischen beiden gewahr. Sie stimmen wenigstens in ihrer sachlichen materiellen Natur überein, sind beide schwer, sichtbar, greifbar u. s. w. So groß ihre Verschiedenheit, so groß ist ihre Einheit. So wahr wie Salomon: es giebt nichts Neues unter der Sonne, so wahr sagt Schiller: „die Welt wird alt und wird wieder jung". Welches abstrakte Ding, Wesen, Sein, welche Allgemeinheit ist nicht in sinnlicher Existenz manichfaltig, individuell, allem Andern unähnlich? Sind doch keine zwei Tropfen Wasser einander gleich! Ich bin jetzt ganz und gar nicht mehr derselbe, der ich noch vor einer Stunde war, und die Gleichheit zwischen mir und meinem Bruder ist nur quantitativ, nur dem Grad nach größer, als die Gleichheit oder Aehnlichkeit zwischen einer Taschenuhr und einer Auster. Kurz, das Denkvermögen ist absolutes Gattungs-

vermögen, es bringt unbegrenzt jede Manichfaltigkeit unter einen Hut; umfaßt, begreift ohne Ausnahme Alles zusammen, während die Sinnlichkeit absolut Alles als verschieden, neu, individuell erscheinen läßt.

Wenden wir diese Metaphysik auf unser Thema, auf das Erkenntnißvermögen an, dann gehören seine Funktionen, wie alle andere Dinge, zu den sinnlichen Erscheinungen, welche an und für sich alle gleich wahr sind. Allen Aeußerungen des Geistes, allen Gedanken, Meinungen, Irrungen u. s. w. unterliegt eine gewisse Wahrheit, alle besitzen einen wahrhaftigen Kern. So nothwendig der Maler alle Formen seiner Schöpfung der Sinnlichkeit entlehnt, so nothwendig sind alle Gedanken Bilder wahrer Dinge, Theorien wahrer Objekte. Soweit Erkenntnisse Erkenntnisse sind, versteht es sich von selbst, daß mit allen Erkenntnissen etwas erkannt sei. Soweit Wissen Wissen ist, versteht es sich selbstredend, daß mit jedem Wissen etwas gewußt wird. Es beruht das auf dem Satz der Identität, a=a, oder auch auf dem Satz des Widerspruchs, 100 ist nicht 1000.

Alle Erkenntnisse sind Gedanken. Man darf bestreiten, daß umgekehrt alle Gedanken Erkenntnisse sind. Man mag „erkennen" als besondere Art des Denkens definiren, als wahres, objektives Denken, im Unterschiede von meinen, glauben oder phantasiren. Gleichwohl ist nicht zu verkennen, daß allen Gedanken, trotz ihrer unendlichen Verschiedenheit, doch auch eine gemeinsame Natur zukommt. Dem Denken ergeht es vor dem Forum des Denkvermögens, wie allem Andern, es wird uniformirt. Wie verschieden auch mein gestriges vom heutigen Denken ist, wie different auch die Gedanken verschiedener Menschen und Zeiten, wie scharf wir auch zwischen Idee, Begriff, Urtheil, Schluß, Vor-

stellung u. s. w. unterscheiden: insoweit alles das geistige Aeußerungen sind, besitzen sie auch ein gleiches, gemeinsames, uniformes Wesen.

Daraus ergibt sich denn, daß die Differenz zwischen wahren und irrigen Gedanken, zwischen erkennen und verkennen, wie überhaupt alle Differenz, eine nur relative Gültigkeit hat. Ein Gedanke ist an sich weder wahr noch irrig, er ist eins von Beiden nur mit Bezug auf ein bestimmtes gegebenes Objekt. Gedanken, Begriffe, Theorien, Wesen, Wahrheiten stimmen darin überein, daß sie einem Objekt angehören. Objekte überhaupt haben wir kennen gelernt als Quanta der manichfaltigen Sinnlichkeit, „der Welt da draußen". Ist das Quantum des Seins, das Objekt, was erkannt, begriffen oder verstanden werden soll. durch den Sprachgebrauch eines Begriffs vorher bestimmt oder begrenzt, so besteht die Wahrheit in der Entdeckung des Allgemeinen dieser also gegebenen sinnlichen Quantität.

Die sinnlichen Quantitäten, die Dinge der Welt, besitzen alle außer ihrem Scheine auch eine Wahrheit, oder hinter der Erscheinung ein Wesen. Die Wesen der Dinge sind so zahllos, wie die Sinnlichkeit nach Raum und Zeit unendlich theilbar ist. Jeder kleine Theil der Erscheinung hat sein eigenes Wesen, jeder besondere Schein seine allgemeine Wahrheit. Die Erscheinung produzirt sich in Kontakt mit den Sinnen, die Wesen oder Wahrheiten in Kontakt mit unserm Erkenntnißvermögen. Daher entsteht denn auch für uns die leidige Nothwendigkeit, hier, wo uns das Wesen der Dinge als Thema vorliegt, vom Erkenntnißvermögen zu reden, und umgekehrt, mit dem Erkenntnißvermögen Wesen oder Wahrheit der Dinge zu behandeln.

4*

Wie am Anfange gesagt: in dem Kriterium der Wahrheit ist das Kriterium der Vernunft enthalten. Wie die Vernunft, so besteht die Wahrheit darin, aus einem gegebenen Quantum der Sinnlichkeit das Allgemeine, die abstrakte Theorie zu entwickeln. Also nicht die Wahrheit überhaupt ist das Kriterium einer wahren Erkenntniß, sondern diejenige Erkenntniß nennt sich wahr, welche die Wahrheit, d. h. das Allgemeine eines bestimmten Objekts produzirt. Die Wahrheit muß objektiv, d. h. sie muß die Wahrheit ihres bestimmten Objekts sein. Erkenntnisse können nicht wahr an sich, können nur relativ, nur mit Bezug auf einen bestimmten Gegenstand, nur auf Grund äußerlicher Thatsachen wahr sein. Ihre Aufgabe besteht in der Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besonderen. Das Besondere ist das Maß des Allgemeinen, das Maß der Wahrheit. Alles was ist, ist wahr, gleichgültig wie viel oder wenig es ist. Ist erst das Sein gegeben, dann folgt dessen allgemeine Natur als Wahrheit. Der Unterschied zwischen dem mehr oder minder Allgemeinen, zwischen Sein und Schein, zwischen Wahrheit und Irrthum fällt innerhalb bestimmter Grenzen, unterstellt die Beziehung auf ein besonderes Objekt. Ob oder ob nicht eine Erkenntniß wahr heiße, wird deshalb nicht sowohl von der Erkenntniß, als von der Grenze, von der Aufgabe abhängen, welche sie selbst sich stellte, oder die ihr anderswo gestellt wurde. Eine vollständige Erkenntniß ist nur möglich innerhalb gesetzter Schranken. Eine vollkommene Wahrheit ist immer eine vom Bewußtsein ihrer Unvollkommenheit begleitete Wahrheit. Daß alle Körper schwer sind, ist so ganz vollkommen wahr, weil sich vorher schon der Begriff des Körpers auf schwere Gegenstände beschränkt. Nachdem

die Vernunft den Körper überhaupt aus den verschiedensten Gewichten formirte, ist ihre apodiktische Gewißheit über seine allgemeine, unumgängliche Schwere nicht so wunderbar. Zugegeben, daß es einzig und allein fliegende Thiere waren, von denen wir den Begriff des Vogels abstrahirten, mögen wir sicher sein, daß alle Vögel fliegen, im Himmel, auf Erden und an andern Orten, auch ohne den Glauben an Erkenntnisse a priori, welche sich durch das Merkmal der Nothwendigkeit und strengen Allgemeinheit von den empirischen unterscheiden sollen. Wahrheiten sind nur unter Voraussetzungen gültig, und unter Voraussetzungen sind Irrthümer wahr. Daß die Sonne scheint, ist eine wahre Erkenntniß, wenn sie unter Voraussetzung eines wolkenlosen Himmels verstanden wird. Es ist nicht minder wahr, daß der gerade Stock in fließendem Wasser winklich wird, wenn wir nur diese Wahrheit auf eine optische einschränken. Das Allgemeine innerhalb eines gegebenen Cyklus sinnlicher Erscheinungen ist Wahrheit. Innerhalb eines gegebenen Kreises sinnlicher Erscheinungen Einzelnes oder Besonderes als das Allgemeine ausgeben, heißt irren. Der Irrthum, das Gegentheil der Wahrheit, besteht überhaupt darin, daß das Denkvermögen oder Bewußtsein unbedachterweise, kurzsichtig, ohne Erfahrung, Erscheinungen eine mehr allgemeine Ausdehnung beimißt, als die Sinne oder Sinnlichkeit bezeugen, z. B. der wirklichen wahren optischen Existenz voreilig auch eine vermeintliche plastische Existenz zutheilt.

Das Urtheil des Irrthums ist ein Vorurtheil. Wahrheit und Irrthum, kennen und verkennen, verstehen und mißverstehen, haben im Denkvermögen, im Organ der Wissenschaft, gemeinschaftlichen Wohnsitz. Allgemeiner Ausdruck

sinnlich erfahrener Thatsachen ist der Gedanke überhaupt, Irrthümer einbegriffen. Der Irrthum aber unterscheidet sich dadurch von der Wahrheit, daß er der bestimmten Thatsache, deren Ausdruck er ist, ein weiteres, breiteres, allgemeineres Sein prätendirt, als die sinnliche Erfahrung lehrt. Prätension ist das Wesen des Irrthums. Die Glasperle wird erst unächt, wenn sie eine Muschelperle zu sein prätendirt.

Schleiden spricht vom Auge: „Wenn das erregte Blut, die Adern aufschwellend, die Nerven drückt, so fühlen wir es in den Fingern als Schmerz, wir sehen es im Auge als zuckenden Blitz. Und hierin haben wir den entschiedenen Beweis, daß unsere Vorstellungen freie Schöpfungen unseres Geistes sind, daß wir nicht die Außenwelt so auffassen, wie sie ist, sondern, daß ihre Einwirkung auf uns nur die Veranlassung wird zu einer eigenthümlichen geistigen Thätigkeit, deren Produkte häufig in einem gewissen gesetzmäßigen Zusammenhang mit der Außenwelt stehen, häufig aber auch gar nicht damit zusammenhängen. Wir drücken unser Auge und sehen einen leuchtenden Kreis, aber es ist kein leuchtender Körper vorhanden. — Welch eine reiche und gefährliche Quelle von Irrthümern aller Art hier fließt, ist leicht zu sehen. Von den neckenden Gestalten der monddurchglänzten Nebellandschaft bis zu den wahnsinndrohenden Visionen des Geistersehers haben wir eine Reihe von Täuschungen, die alle nicht der Natur, nicht ihrer strengen Gesetzlichkeit zu Last fallen, sondern in das Gebiet der freien und deshalb dem Irrthum unterworfenen Thätigkeit des Geistes gehören. Großer Umsicht, vielseitiger Bildung bedarf es, ehe der Geist sich hier von allen seinen eigenen Irrthümern losmacht und sie ganz beherrschen lernt. Das Lesen im weiteren Sinne des Wortes erscheint uns so leicht und doch ist es eine schwere

Kunst. Nur nach und nach lernt man, welchen Botschaften der Nerven man vertrauen und darnach seine Vorstellungen formen dürfe. Selbst Männer von Wissenschaft können hier irren, irren oft und um so öfter, je weniger sie darüber verständigt sind, wo sie die Quelle des Irrthums zu suchen haben." ... „Das Licht, wenn wir es ganz für sich betrachten, ist nicht hell, nicht gelb und blau und roth. Das Licht ist eine Bewegung einer sehr feinen überall verbreiteten Materie, des Aethers."

Die schöne Welt des Lichtes und Glanzes, der Farben und Gestalten soll kein Wahrnehmen dessen sein, was wirklich ist. „Durch das dichte Dach der Weinlaube zittert ein Sonnenstrahl in den heimlich wohlthuenden Schatten. Du glaubst den Lichtstrahl selbst zu sehen, aber weit entfernt davon ist, was du wahrnimmst, nichts als eine Reihe von Stäubchen." Die Wahrheit von Licht und Farbe sind „Wellen, die sich in rastloser Folge mit einer Schnelligkeit von 40,000 Meilen in der Sekunde durch den Aether jagen." Diese wahre körperliche Natur des Lichts und der Farbe ist sowenig zu sehen, „daß es vielmehr des Scharfsinns der größten Geister bedurfte, um uns diese eigentliche Natur des Lichts zu enthüllen." .... „Wir finden, daß jeder unserer Sinne nur für ganz bestimmte äußere Einflüsse empfänglich ist, und daß die Erregung jedes Sinnes in unserer Seele ganz andere Vorstellungen hervorruft. So stehen zwischen jener äußeren seelenlosen Welt, (Aetherschwingungen) welche uns durch die Wissenschaft erschlossen wird, und der schönen (wirklichen, sinnlichen) Welt, in der wir geistig uns finden, die Sinnesorgane als Vermittler."

Soweit Schleiden, der uns damit ein Beispiel gibt, wie auch unsere Zeit immer noch in Verlegenheit ist um das

Verständniß zweier Welten, wie vergeblich man an einer Vermittlung sucht zwischen der Welt des Denkvermögens, des Wissens oder der Wissenschaft, die hier durch Aetherschwingungen repräsentirt ist, und zwischen der Welt unserer fünf Sinne, vertreten von den hellen, farbigen Lichtern des Auges oder der Wirklichkeit. Wir besitzen daran zugleich ein Beispiel, wie sich der überkommene Rest einer spekulativen Weltanschauung so kauderwelsch im Munde des modernen Naturforschers ausnimmt. Der konfuse Ausdruck dieser Lage unterscheidet eine „körperliche Welt der Wissenschaft", in welcher „wir geistig uns finden." Der Gegensatz zwischen Geist und Sinn, zwischen Theorie und Praxis, zwischen dem Besondern und Allgemeinen, zwischen Wahrheit und Irrthum ist zum Bewußtsein gekommen — doch die Lösung fehlt. Man weiß was, aber nicht wo man suchen soll, daher die Konfusion.

Ueberwindung der Spekulation, der unsinnlichen Wissenschaft, Erlösung der Sinne, Begründung der Empirie, das ist die große wissenschaftliche That unseres Jahrhunderts. Dieser That theoretische Anerkennung zollen, heißt, sich über die Quelle des Irrthums verständigen. Wenn die Philosophie mit dem Geiste Wahrheit, mit den Sinnen Trug zu finden meinte, so haben wir diese philosophische Meinung zu verkehren, die Wahrheit mit den Sinnen und die Quelle des Irrthums im Geiste zu suchen. Der Glaube an gewisse Botschaften der Nerven, denen man allein vertrauen dürfe, die man nur nach und nach kennen lernen soll, ohne deren spezifisches Unterscheidungsmerkmal entdecken zu können, ist Aberglaube. Vertrauen wir dreist allen Zeugnissen der Sinne. Da ist nichts Falsches von Aechtem zu sondern. Der unsinnliche Geist ist allein der Berücker, wenn er sich

unterfängt den Sinnen vorzugreifen, wenn er, der nur die Sinne zu interpretiren hat, ihre Aussagen vergrößert, nachsagt, was ihm nicht vorgesagt wurde. Wenn bei erregtem Blute oder äußerlichem Drucke das Auge zuckende Blitze oder leuchtende Kreise sieht, sind das sowenig Irrthümer, als wenn es irgend andere Erscheinungen der Außenwelt wahrnimmt. Den Irrthum begeht unser Bewußtsein, wenn es solche subjektive Begegnisse a priori für objektive Körper ansieht. Der Geisterseher irrt erst, wenn er seine persönlichen Gesichte für Gesichte überhaupt, als allgemeine Erscheinung darstellt, voreilig für Erfahrung ausgibt, was er nicht erfahren hat. Der Irrthum ist ein Vergehen wider das Gesetz der Wahrheit, welches unserm Bewußtsein vorschreibt, daß es sich der Voraussetzung erinnere, auf Grund deren, der Schranken bewußt sei, innerhalb deren eine Erkenntniß wahr, d. h. allgemein ist. Der Irrthum macht Besonderes zum Allgemeinen, das Prädikat zum Subjekt, die Erscheinung zur Sache. Der Irrthum erkennt a priori, die Wahrheit, der Gegensatz des Irrthums erkennt gegensätzlich a posteriori.

Die beiden Arten der Erkenntniß, Erkenntniß a priori und Erkenntniß a posteriori, verhalten sich zu einander wie Philosophie und Naturwissenschaft, letztere im weitesten Sinne des Wortes, als Wissenschaft überhaupt. Der Gegensatz von Glauben und Wissen wiederholt sich in dem Gegensatz von Philosophie und Naturwissenschaft. Die spekulative Philosophie lebte, wie die Religion, im Element des Glaubens. Die moderne Welt hat den Glauben in Wissenschaft verkehrt. Wenn die Herren der politischen Reaktion eine Umkehr der Wissenschaft fordern, so ist damit die Rückkehr zum Glauben gemeint. Der

Inhalt des Glaubens ist ein mühe loses Acquisit. Der Glaube erkennt a priori. Die Wissenschaft ist eine Arbeit, eine a posteriori errungene Erkenntniß. Den Glauben aufgeben, heißt die Bärenhäuterei aufgeben. Die Wissenschaft auf die Erkenntniß a posteriori einschränken, heißt, sie mit dem charakteristischen Merkzeichen der modernen Zeit, mit der Arbeit, schmücken.

Es ist kein naturwissenschaftliches Ergebniß, es ist eine philosophische Unart, daß Schleiden den farbigen Erscheinungen des Lichtes Wirklichkeit und Wahrheit abspricht, sie Phantasmagorien nennt, die sich der Geist frei erschaffe. Der Aberglaube an die philosophische Spekulation läßt ihn die wissenschaftliche Methode der Induktion verkennen, wenn er „Wellen, die sich in rastloser Folge mit einer Schnelligkeit von 40,000 Meilen in der Sekunde durch den Aether schwingen," als die wirkliche wahre Natur von Licht und Farbe den farbigen Erscheinungen des Lichts entgegensetzt. Die Verkehrtheit wird handgreiflich, indem sie die körperliche Welt der Augen eine „Schöpfung des Geistes" und die vom „Scharfsinn der größten Geister" enthüllte Aetherschwingung „körperliche Natur" nennt.

Die Wahrheit der Wissenschaft verhält sich zur sinnlichen Erscheinung, wie sich das Allgemeine zum Besondern verhält. Lichtwellen, die sogenannte Wahrheit von Licht und Farbe, repräsentiren nur insoweit „die eigentliche Natur" des Lichtes, als sie die Allgemeinheit der verschiedenen, hellen, gelben, blauen u. s. w. Lichterscheinungen sind. Die Welt des Geistes oder der Wissenschaft findet in der Sinnlichkeit ihr Material, ihre Voraussetzung, ihre Begründung, ihren Anfang, ihre Grenze.

Wenn wir gesehen, daß das Wesen oder die Wahrheit der

Dinge nicht hinter ihrer Erscheinung, sondern nur mittelst derselben, und nicht „an und für sich," sondern nur in Relation mit dem Erkenntnißvermögen, nur für die Vernunft da oder wirklich sind, daß nur der Begriff die Wesen von der Erscheinung absondert; wenn wir anderseits gesehen, daß die Vernunft irgend einen Begriff nicht aus sich, sondern nur im Kontakt mit der Erscheinung gewinnt, so finden wir an diesem Thema vom „Wesen der Dinge" die Bestätigung, daß das Wesen des Erkenntnißvermögens ein Begriff ist, den wir von seiner sinnlichen Erscheinung gewonnen. Erkennen, daß das Denkvermögen, wenn auch universell in der Wahl seiner Objekte, doch darin beschränkt ist, daß es ein gegebenes Objekt überhaupt bedarf; erkennen, daß der rechte wahre Denkakt, der Gedanke mit wissenschaftlichem Ergebniß sich von unwissenschaftlichem Denken dadurch unterscheidet, daß er sich mit Wissen und Willen an das äußerlich gegebene Objekt bindet; erkennen, daß sich die Wahrheit oder das Allgemeine nicht „an sich", sondern nur an einem gegebenen Objekt erkennen läßt, dieser so oft variirte Satz enthält das Wesen des Erkenntnißvermögens. Er erscheint wieder am Ende eines jeden Kapitels, weil alle besonderen Wahrheiten, alle besonderen Kapitel nur dazu dienen sollen, das allgemeine Kapitel von der allgemeinen Wahrheit zu demonstriren.

IV.

Die Praxis der Vernunft in der physischen Wissenschaft.

Obgleich wir auch die Vernunft an sinnliches Material, an physische Objekte gebunden wissen und Wissenschaft demnach niemals etwas Anderes als Wissenschaft des Physischen sein kann, mögen wir doch, anlehnend an die herrschende Anschauung und dem Sprachgebrauch gemäß, die Physik von der Logik und Ethik trennen und sie als verschiedene Formen der Wissenschaft unterscheiden. Es gilt dann nachzuweisen, daß sowohl in der Physik, wie in der Logik, wie in der Moral die allgemeinen oder geistigen Erkenntnisse nur auf Grund besonderer, d. h. sinnlicher Thatsachen zu praktiziren sind.

Diese Praxis der Vernunft, den Gedanken aus der Materie, die Erkenntniß aus der Sinnlichkeit, das Allgemeine aus dem Besondern zu erzeugen, ist denn in der physischen Forschung auch allgemein, jedoch nur praktisch anerkannt. Man verfährt induktiv und ist sich dieses Verfahrens bewußt, aber man verkennt, daß das Wesen der Naturwissenschaft das Wesen des Wissens, der Vernunft überhaupt ist. Man mißversteht den Denkprozeß. Man ermangelt der Theorie und geräth deshalb nur zu oft aus

dem praktischen Takt. Das Denkvermögen ist der Naturwissenschaft immer noch ein unbekanntes geheimnißvolles mystisches Wesen. Entweder sie verwechselt materialistisch die Funktion mit dem Organ, den Geist mit dem Gehirn, oder glaubt idealistisch es als ein unsinnliches Objekt außerhalb ihres Gebietes gelegen. Wir sehen die modernen Forscher in physischen Dingen meist festen, einhelligen Schrittes ihrem Ziele entgegen gehen; jedoch an abstrakteren Verhältnissen dieser Dinge blindlings „umhertappen". Die Methode der Induktion hat sich bei der Naturwissenschaft praktisch eingebürgert und durch ihre Erfolge Ruf erworben. Die spekulative Methode anderseits ist durch Erfolglosigkeit diskreditirt. Von einem bewußten Verständniß dieser verschiedenen Denkweisen ist man weit entfernt. Wir sehen die Männer der physischen Forschung abseits ihres speziellen Terrains, in allgemeinen Fragen, spekulative Produkte als wissenschaftliche Thatsachen advokatorisch geltend machen. Obgleich man die speziellen Fachwahrheiten nur mittelst der sinnlichen Erscheinung produzirt, glaubt man spekulative Wahrheiten doch aus der Tiefe des eigenen Geistes schöpfen zu können.

Hören wir Alexander von Humboldt, wie er eingangs seines „Kosmos" sich mit der Spekulation auseinandersetzt. „Das wichtigste Resultat des sinnigen physischen Forschens ist daher dieses: in der Manichfaltigkeit die Einheit zu erkennen; von dem Individuellen Alles zu umfassen, was die Entdeckungen der letzten Zeitalter uns darbieten, die Einzelheiten prüfend zu sondern und doch nicht ihrer Masse zu unterliegen: der erhabenen Bestimmung des Menschen eingedenk, den Geist der Natur zu ergreifen, welcher unter der Decke der Erscheinungen verhüllt liegt. Auf

diesem Wege reicht unser Bestreben über die engen Grenzen der Sinnenwelt hinaus, und es kann uns gelingen, die Natur begreifend, den rohen Stoff empirischer Anschauung gleichsam durch Ideen zu beherrschen. In meinen Betrachtungen über die wissenschaftliche Behandlung einer allgemeinen Weltbeschreibung ist nicht die Rede von Einheit durch Ableitung aus wenigen von der Vernunft gegebenen Grundprinzipien. Es ist die denkende Betrachtung der durch Empirie gegebenen Erscheinungen als eines Naturganzen. Ich wage mich nicht auf ein Feld, was mir fremd ist. Was ich physische Weltbeschreibung nenne, macht daher keinen Anspruch auf den Rang einer rationellen Wissenschaft der Natur." ... „Dem Charakter meiner früheren Schriften, wie der Art meiner Beschäftigungen treu, welche Versuchungen, Messungen, Ergründung von Thatsachen gewidmet waren, beschränke ich mich auch in diesem Werke auf eine empirische Betrachtung. Sie ist der alleinige Boden, auf dem ich mich weniger unsicher zu bewegen verstehe." In demselben Hauche sagt Humboldt, daß „ohne den ernsten Hang nach der Kenntniß des Einzelnen alle große und allgemeine Weltanschauung nur ein Luftgebilde sein könne," und sagt wieder, daß, im Gegensatz zu seiner empirischen Wissenschaft, „ein denkendes (soll heißen, spekulatives) Erkennen, ein vernunftmäßiges Begreifen des Universums ein noch erhabeneres Ziel darbieten würde." „Ich bin weit entfernt, Bestrebungen, in denen ich mich nicht versucht habe, darum zu tadeln, weil ihr Erfolg bisheran sehr zweifelhaft geblieben ist." (1. Bd. Seite 68.)

Die Naturwissenschaft theilt nun mit Humboldt das Bewußtsein, daß die Praxis der Vernunft in der physi-

schen Wissenschaft einzig darin besteht, „in der Manichfaltigkeit die Einheit zu erkennen.“ Aber anderseits, obgleich sie auch ihren Glauben an die Spekulation, an das „vernunftmäßige Erkennen“, nicht immer so deutlich ausspricht, beweist sie doch durch Anwendung der spekulativen Methode in Behandlung sogenannter philosophischer Themas — wo man die Einheit aus der Vernunft, statt aus der manichfaltigen Sinnlichkeit zu erkennen vermeint — sie beweist dort durch den absoluten Mangel an Einhelligkeit, dadurch, daß sie das Unwissenschaftliche der uneinigen Meinungen verkennt, wie sehr sie die wissenschaftliche Praxis mißversteht, wie sie außer der physischen noch eine metaphysische Wissenschaft glaubt. Die Verhältnisse zwischen Erscheinung und Wesen, Wirkung und Ursache, Stoff und Kraft, Materie und Geist sind doch wohl physische Verhältnisse. Aber was Einhelliges lehrt davon die Wissenschaft? Ergo, das Wissen oder die Wissenschaft ist eine Arbeit, welche, wie die Wirthschaft des Bauern, nur noch praktisch, aber nicht wissenschaftlich, nicht mit Vorausbestimmung des Erfolgs gepflegt ist. Das Erkennen, d. h. die Ausübung des Erkennens wird in der physischen Wissenschaft wohl verstanden, wer wird es leugnen? Aber das Instrument dieser Erkenntniß, das Erkenntnißvermögen ist mißverstanden. Wir finden, daß die Naturwissenschaft, statt die Vernunft wissenschaftlich zu appliziren, damit experimentirt. Warum? Weil sie die Kritik der Vernunft, die Wissenschaftslehre oder Logik vernachlässigt.

Wie Stiel und Klinge genereller Inhalt des Messers, so erkannten wir als generellen Inhalt der Vernunft das Generelle selbst, das Allgemeine. Wir wissen, daß sie diesen Inhalt nicht aus sich, sondern aus dem gegebenen Objekt

erzeugt, und kennen dies Objekt als die Summe alles Natürlichen oder Physischen. Das Objekt ist also ein unermeßliches, unbegrenztes, absolutes Quantum. Dies unbegrenzte Quantum erscheint in begrenzten Quantitäten. In Behandlung relativ kleiner Quantitäten der Natur ist man sich des Wesens der Vernunft, der Methode des Wissens oder Erkennens wohl bewußt. Es bleibt uns nachzuweisen, daß auch die großen Naturverhältnisse, deren Behandlung streitbar ist, in ganz derselben Art zu erkennen sind. Ursache und Wirkung, Geist und Materie, Kraft und Stoff sind solche große, weite, breite, allgemeine physische Gegenstände. Wir wollen darthun, wie der allgemeinste Gegensatz zwischen der Vernunft und ihrem Objekt den Schlüssel hergibt, die großen Gegensätze aufzuschließen.

a) Ursache und Wirkung.

„Das Wesen der Naturlehre", sagt F. W. Bessel, „besteht darin, daß sie die Erscheinungen nicht als für sich bestehende Thatsachen betrachtet, sondern die Ursachen aufsucht, deren Folgen die Erscheinungen sind. Hierdurch wird die Kenntniß der Natur auf die kleinste Zahl der Thatsachen zurückgebracht." Aber auch schon vor dem Zeitalter der Naturwissenschaft hatte man für die Erscheinungen der Natur Ursachen aufgesucht. Das Charakteristische der Naturwissenschaft besteht nicht sowohl in der Forschung nach Ursachen, als in der eigenthümlichen Beschaffenheit, in der Qualität der Ursachen, welche sie erforscht.

Die induktive Wissenschaft hat den Begriff der Ursache wesentlich verändert. Das Wort hat sie behalten, aber versteht darunter ganz eine

andere Sache als die Spekulation. Der Naturforscher versteht innerhalb seines Fachs die Ursache ganz anders, als außerhalb, wo er vielfältig spekulirt, weil er die Wissenschaft und ihre Ursache nur noch im Besonderen, aber nicht im Generellen kennt. Die unwissenschaftlichen Ursachen sind supranaturalistischer Art, sind außernatürliche Geister, Götter, Kräfte, große oder kleine Kobolde. Der ursprüngliche Begriff der Ursache ist ein anthropomorphistischer Begriff. Im Stande der Unerfahrenheit mißt der Mensch das Objektive mit subjektivem Maßstabe, beurtheilt die Welt nach seinem Selbst. So wie er Dinge mit Vorbedacht schafft, so überträgt er der Natur seine menschliche Manier, denkt sich von den Erscheinungen der Sinnlichkeit eine so äußerliche, schöpferische Ursache, wie er selbst die separate Ursache seiner eigenen Schöpfungen ist. Diese subjektive Art verschuldet es, daß man so lange vergeblich nach objektiver Erkenntniß strebte. Die unwissenschaftliche Ursache ist eine Spekulation, eine Wissenschaft a priori.

Will man der subjektiven Erkenntniß den Namen Erkenntniß belassen, dann unterscheidet sich von ihr die objektive wissenschaftliche Erkenntniß dadurch, daß sie ihre Ursachen nicht durch Glauben, oder Spekulation, sondern durch Erfahrung, durch Induktion, nicht a priori, sondern a posteriori gewahr wird. Die Naturwissenschaft sucht ihre Ursachen nicht außer oder hinter den Erscheinungen, sondern in oder mittelst derselben. Die moderne Forschung sucht in ihren Ursachen keinen äußerlichen Schöpfer, sondern das immanente System, die Methode oder allgemeine Art und Weise der in zeitlicher Nacheinanderfolge gegebenen Erscheinungen. Die unwissenschaftliche Ursache ist ein „Ding an sich", ein kleiner

Herrgott, welcher die Wirkungen selbstständig zeugt und sich dahinter versteckt. Der wissenschaftliche Begriff der Ursache dagegen will nur die Theorie der Wirkungen, das Generelle der Erscheinung. Eine Ursache erforschen heißt nunmehr, die betreffenden Erscheinungen generalisiren, die Vielfältigkeit der Empirie in eine wissenschaftliche Regel zusammenpacken. „Hierdurch wird die Kenntniß der Natur auf die kleinste Zahl der Thatsachen beschränkt."

Wie irgend ein kleinlicher, weibischer Aberglaube sich von dem historischen Aberglauben eines ganzen Zeitalters, nicht mehr und nicht minder unterscheidet sich das täglichste hausbackenste, platteste Wissen von der höchsten, seltensten, neu entdecktesten Wissenschaft. Wir dürfen deshalb — nebenbei gesagt — wohl auch unsere Beispiele dem täglichen Kreise entnehmen, statt sie in der sogenannten höheren Region einer entlegenen Wissenschaft aufzusuchen. Der gemeine Menschenverstand hat längst induktive naturwissenschaftliche Ursachen praktizirt, bevor noch die Wissenschaft zu der Entdeckung gelangt war, daß sie ihre höheren Ziele in derselben Art zu verfolgen habe. Nur wenn der gemeine Menschenverstand sich über das Feld seiner nächsten Umgebung erheben will, gelangt er, ganz wie der Naturforscher, zu dem Glauben an die geheimnißvolle Ursache der spekulativen Vernunft. Um auf dem Boden des realen Wissens fest zu stehen, bedarf es für Alle der Erkenntniß in welcher Art und Weise die induktive Vernunft ihre Ursachen ermittelt.

Werfen wir zu diesem Zwecke einen kurzen Rückblick auf das gewonnene Resultat vom Wesen der Vernunft. Wir wissen, das Erkenntnißvermögen ist kein Ding, keine Erscheinung an oder für sich, weil dasselbe nur in Kontakt

mit Anderm, mit einem Gegenstande wirklich wird. Was immer jedoch vom Gegenstand gewußt wird, ist nicht nur durch den Gegenstand, sondern zugleich auch durch die Vernunft ermittelt. Das Bewußtsein ist, wie alles Sein, relativ. Wissen ist Kontakt einer Verschiedenheit. Mit dem Wissen ist Trennung, ist Subjekt und Objekt, ist Manichfaltigkeit in der Einheit gegeben. Da wird Eines am Andern zur Ursache, Eines am Andern zur Wirkung. Die gesammte Welt der Erscheinung, wovon das Denken nur ein besonderes Quantum, eine Form, ist absoluter Kreis, wo überall und nirgends Anfang und Ende, Wesen und Erscheinung, Ursache und Wirkung, Allgemeines und Besonderes ist. Wie die gesammte Natur in letzter Instanz die einzige generelle Einheit ist, der gegenüber alle besondern Einheiten zur Vielheit werden, so ist dieselbe Natur die Objektivität, die Sinnlichkeit, oder wie sonst wir die Summe aller Erscheinung oder Wirkung zu nennen belieben, Ursache in letzter Instanz, der gegenüber alle andern Ursachen zu Wirkungen herabsinken. Hierbei jedoch dürfen wir nicht verkennen, daß diese Ursache aller Ursachen nur die Summe aller Wirkungen, nichts Anderes oder Höheres ist. Jede Ursache wirkt, jede Wirkung ursacht.

Eine Ursache ist leiblich sowenig von ihrer Wirkung zu trennen, wie das Sichtbare vom Gesicht, wie der Geschmack von der Zunge, wie überhaupt das Allgemeine vom Besondern. Gleichwohl trennt das Denkvermögen Eines vom Andern. Wir sollen nun wissen, daß diese Trennung eine bloße Formalität der Vernunft ist, eine Formalität jedoch, welche nöthig ist, um vernünftig oder bewußt zu sein, um wissenschaftlich zu agiren. Die Praxis des Wissens oder die wissenschaftliche Praxis leitet

das Besondere aus dem Allgemeinen her, die natürlichen Dinge aus der Natur. Wer jedoch dem Denkvermögen hinter die Koulissen gesehen, weiß, daß umgekehrt das Allgemeine aus dem Besonderen, der Naturbegriff von den natürlichen Dingen abgeleitet ist. Die Theorie des Wissens oder der Wissenschaft lehrt uns, daß das Vorhergehende aus dem Nachfolgenden, die Ursache aus der Wirkung erkannt ist, obgleich unserm praktischen Wissen das Nach eine Folge des Vorgangs, die Wirkung eine Folge der Ursache ist. Dem Denkvermögen, dem Organ des Allgemeinen ist das Gegentheil, das Besondere, Gegebene, Andere sekundär; aber dem Denkvermögen, das sich selbst begreift, ist es primär. Die Praxis des Erkennens soll und kann jedoch durch ihre Theorie nicht verändert werden, sondern nur das Bewußtsein den sichern Schritt empfangen. Der wissenschaftliche Landwirth unterscheidet sich vom praktischen nicht dadurch, daß er Theorie, daß er Methode hat, — davon besitzen Beide — sondern dadurch, daß er von seiner Theorie weiß, während der Andere instinktiv theoretisirt.

Doch zur Sache: aus der gegebenen Manichfaltigkeit überhaupt erzeugt die Vernunft die Wahrheit im Allgemeinen, aus der zeitlichen Manichfaltigkeit, aus Veränderungen die wahre Ursache. Wie absolute Manichfaltigkeit die Natur des Raumes, so ist absolute Veränderlichkeit die Natur der Zeit. Jeder Theil der Zeit ist wie jeder Theil des Raumes neu, original, nie dagewesen. In dieser absoluten Veränderlichkeit uns zurecht finden, hilft das Denkvermögen, indem es, wie die Manichfaltigkeit des Raumes durch namhafte Dinge, so die Veränderungen der Zeit durch namhafte Ursachen generalisirt. Das Sinnliche zu

generalisiren, im Besondern das Allgemeine zu gewahren, darin besteht das ganze Wesen der Vernunft. Wer mittels der Erkenntniß, daß die Vernunft Organ des Allgemeinen, dieselbe nicht völlig begreift, vergißt, daß zum Begreifen ein gegebenes Objekt gehört, was außerhalb des Begriffs bleibt. Das Sein dieses Vermögens ist sowenig zu begreifen, wie das Sein überhaupt. Oder vielmehr, das Sein ist begriffen, wenn wir es in seiner Generalität nehmen. Nicht das Dasein, sondern das Generelle des Daseins ist durch die Vernunft wahrzunehmen.

Vergegenwärtigen wir uns beispielsweise den Prozeß, den die Vernunft ausführt, wenn sie eine unverstandene Sache begreift. Unterstelle eine sonderbare d. h. unerwartete, unerfahrene chemische Veränderung, die mit irgend einem Gemisch plötzlich und ohne weiteres Zuthun vorgeht. Unterstelle ferner, daß diese Veränderung demnach öfter passirt, bis uns die Erfahrung zu der Erkenntniß bringt, daß dem unerklärlichen Wechsel des Gemisches jedesmal eine Berührung mit Sonnenlicht vorhergeht. Damit ist schon der Vorgang begriffen. Unterstelle noch ferner, daß weitere Erfahrung lehrt, wie noch mehre andere Stoffe die Eigenschaft besitzen, in Berührung mit Sonnenlicht die betreffende Veränderung einzugehen, so ist damit die unbekannte Erscheinung einer größeren Anzahl von Erscheinungen derselben Art angereiht, d. h. weiter, tiefer, vollständiger begriffen. Finden wir nun schließlich noch einen Theil des Sonnenlichts oder ein besonderes Element der Mischung, welche miteinander die Veränderung eingehen, so ist die Erfahrung rein generalisirt, oder die Generalisation rein erfahren, d. h. die Theorie ist komplet, die Vernunft hat ihre Aufgabe gelöst und hat doch nur dasselbe gethan, als wenn sie Thier-

oder Pflanzenreich in Gattungen, Familien, Arten u. s. w. vertheilt. Die Art, das Genus, das Geschlecht einer Sache ermitteln, heißt sie begreifen.

In derselben Weise verfährt die Vernunft, indem sie die Ursachen gegebener Veränderungen ermittelt. Ursachen werden wir nicht durch Sehen, Hören, Fühlen, nicht sinnlich gewahr. Ursachen sind Produkte des Denkvermögens. Sie sind allerdings nicht dessen reine Produkte, sondern sind gezeugt vom Denkvermögen in Verbindung mit sinnlichem Material. Dies sinnliche Material gibt der also erzeugten Ursache ihre objektive Existenz. Wie wir von der Wahrheit verlangen, daß sie Wahrheit einer objektiven Erscheinung, so verlangen wir von der Ursache, daß sie wirklich, daß sie Ursache einer objektiv gegebenen Wirkung sei.

Die Erkenntniß irgend einer besonderen Ursache ist bedingt durch die empirische Beobachtung ihres Materials, dagegen die Erkenntniß der Ursache im Allgemeinen durch die Beobachtung der Vernunft. Bei der Erkenntniß besonderer Ursachen wechselt jedesmal das Material, das Objekt; aber die Vernunft ist beständig, oder allgemein dabei. Die Ursache im Allgemeinen ist ein reiner Begriff, welchem die Manichfaltigkeit der besondern Ursachen-Erkenntniß, oder die manichfaltigen Erkenntnisse besonderer Ursachen, als Material gedient hat. Um also diesen Begriff zu analysiren, sind wir genöthigt, zu seinem Material, zur Ursachen-Erkenntniß im Besondern, zurückzukehren.

Wenn der ins Wasser gefallene Stein Kreiswellen zeugt, ist doch der Stein nicht mehr Ursache daran, als anderseits die flüssige Beschaffenheit des Wassers. Wo der Stein auf

festes Material fällt, erzeugt er keine Wellen. Der fallende Stein im Kontakt mit der Flüssigkeit, die Zusammenwirkung beider ursacht die Kreiswellen. Die Ursache ist selbst Wirkung, und die Wirkung, die Wellenbewegung wird zur Ursache — indem sie den schwimmenden Kork aufs Trockene setzt. Doch auch diesmal, wie anderswo, ist die Ursache nur eine gemeinschaftliche Wirkung, eine Zusammenwirkung der Wellen mit der leichten Beschaffenheit des Korks.

Der ins Wasser gefallene Stein ist nicht Ursache überhaupt oder an sich. Zu dieser Ursache gelangen wir nur, wie gesagt, indem das Denkvermögen die besondern Ursachen als Material nimmt und daraus den reinen Begriff der Ursache überhaupt erzeugt. Der ins Wasser gefallene Stein ist nur Ursache gegenüber der folgenden Wellenbewegung, und ist das auf Grund der Erfahrung, daß ihm die Wellenbewegung allgemein nachfolgt.

Ursache nennt man, was einer gegebenen Erscheinung allgemein vorhergeht, Wirkung, was allgemein nachfolgt. Nur weil überall oder generell dem ins Wasser gefallenen Steine Wellenbewegung folgt, wissen wir ihn als ihre Ursache. Da nun umgekehrt der Wellenbewegung nicht immer ein gefallener Stein vorhergeht, hat sie generaliter eine andere Ursache. Die Elastizität des Wassers ist, insofern sie das Allgemeine ist, was der Wellenbewegung überhaupt vorausgeht, Ursache derselben. Den Kreiswellen, einem besondern Theile, einer Art der Wellenbewegung geht allgemein vielleicht ein gefallener Körper vorauf, der ihnen dadurch zur Ursache wird. Immer wechselt die Ursache mit dem Quantum der Erscheinung, welches in Betracht kommt.

Ursachen können wir nicht mit der Vernunft allein ermitteln, sie sind nicht aus dem Kopf zu ziehen. Stoff, Material, sinnliche Erscheinung muß dazu gegeben sein. Und zu einer bestimmten Ursache auch ein bestimmter Stoff, d. h. ein bestimmtes Quantum der sinnlichen Erscheinung. Die Verschiedenheit der Stoffe wird in der abstrakten Einheit der Natur zur Verschiedenheit natürlicher Quanta. Ein solches Quantum ist zeitlich, vor und nach, oder als Vorgang und Nachfolge gegeben. Das Allgemeine des Vorgangs heißt Ursache, das Allgemeine der Nachfolge Wirkung.

Wenn der Wind den Wald bewegt, ist dabei die schwanke Beschaffenheit des Waldes soviel Ursache wie die beugende Kraft des Windes. Die Ursache einer Sache ist ihr Zusammenhang. Daß derselbe Wind, der die Bäume schwankt, Felsen und Mauern stehen läßt, beweist, daß die Ursache von der Wirkung nicht qualitativ verschieden, sondern nur Gesammtwirkung ist. Wenn gleichwohl das Wissen oder die Wissenschaft an einer Veränderung, d. h. an einer nacheinanderfolgenden Erscheinung etwas Besonderes als Ursache ermittelt, so ist letztere doch nicht mehr der äußerliche Schöpfer, sondern nur die allgemeine Art und Weise, die immanente Methode der Nacheinanderfolge. Eine bestimmte Ursache läßt sich nur dann ermitteln, wenn der Kreis, die Reihe oder Zahl der Veränderungen, deren Ursache ermittelt werden soll, wenn das Quantum begrenzt oder bestimmt ist. Innerhalb eines gegebenen Kreises nacheinanderfolgender Erscheinungen ist das allgemein Vorhergehende Ursache.

Wo der Wind den Wald bewegt, unterscheidet er sich

als Ursache von dieser seiner Wirkung nur insofern, als er eine allgemeinere Wirkung ist, die hier braust, dort staubt, hier so, dort anders agirt, speziell die Bäume schüttelt. Der Wind ist hier nur insoweit Ursache, als seine Erscheinung im Allgemeinen der Waldbewegung vorangeht. Weil aber umgekehrt die Festigkeit der Felsen und Mauern dem Winde allgemein vorangeht, ist sie Ursache der Stetigkeit derselben; obgleich in einem weiteren Kreise von Sturmerscheinungen auch der schwache Wind am Bestande genannter Objekte zur Ursache wird.

Die Quantität oder Zahl des Gegebenen variirt den Namen der Ursache. Wenn irgend eine Gesellschaft von einem Spaziergange ermüdet zurückkehrt, dann ist an der geschehenen Veränderung der Gang nicht mehr Ursache, wie die Schwächlinge, welche ihn gethan. D. h. die Erscheinung hat an sich keine von der Erscheinung separirte Ursache. Alles, was in der Erscheinung erschienen, hat zur Erscheinung beigetragen: sowohl die Art und Beschaffenheit, die Konstitution der Gänger, wie die Art und Beschaffenheit des Ganges oder Weges. Wenn es dennoch der Vernunft zur Aufgabe gemacht ist, die Ursache der quästionirten Veränderung im Besondern zu bestimmen, so wird damit nur gefordert, von den Faktoren denjenigen zu ermitteln, welcher am meisten zur Ermüdung beigetragen hat. Wie überhaupt, so wird auch bei vorliegendem Exempel die Arbeit der Vernunft in der Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besondern bestehen, speziell: aus der gegebenen Zahl von Ermüdungen das herauszuzählen, was im Allgemeinen der Ermüdung vorhergeht. Wo die Meisten oder gar Alle sich ermüdet finden, wird der Gang, wo nur Einzelne die Ermüdung fühlen, wird die schwache Konstitution der Gän-

ger die Sache oder Ursache sein, welche der Erscheinung allgemein vorhergeht.

Wenn, um ein anderes Beispiel zu wählen, der Schuß die Vögel jagt, ist das eine Gesammtwirkung von Schuß und Schreckbarkeit. Beim Abflug der Majorität wird der Schuß, beim Abflug der Minorität die Schreckbarkeit Ursache heißen.

Wirkungen sind Folgen. Da nun in der Natur Alles nacheinander folgt, Alles einen Vorgänger hat oder Folge ist, mögen wir das Natürliche, Sinnliche, Wirkliche, absolute Wirkung nennen, wo an sich nirgends eine Ursache zu finden ist, es sei denn daß unser Denkvermögen dies gegebene Material durch Ursachen-Ermittlung systematisirt. Ursachen sind geistige Allgemeinheiten sinnlicher Veränderungen. Das vermeintliche Verhältniß von Ursache und Wirkung ist ein Wunder, eine Schöpfung aus Nichts. Es war und ist deshalb noch immer ein Gegenstand der Spekulation. Die spekulative Ursache erschafft ihre Wirkungen. Thatsächlich jedoch sind die Wirkungen Material, aus welchem der Kopf, oder die Wissenschaft Ursachen formt. Die Ursache ist ein Produkt des Geistes, aber nicht des reinen, sondern des mit der Sinnlichkeit verehelichten Geistes.

Wenn Kant behauptet, daß der Satz: jede Veränderung hat ihre Ursache, — eine Wissenschaft a priori ist, die wir nicht erfahren können, weil Jemand unmöglich alle Veränderungen erfahren kann und Jeder doch der nothwendigen und allgemeinen Wahrheit des Satzes apodiktisch sicher ist, so begreifen wir jetzt, wie mit diesen Worten nur die Erfahrung ausgesprochen ist, daß die Erscheinung dessen, was wir Vernunft nennen, in jeder Manichfaltigkeit Einheit erkennt; oder besser: daß die Entwicklung des Allgemeinen aus dem

Besondern Vernunft, Denken oder Geist genannt wird. Die Gewißheit, daß jede Veränderung ihre Ursache hat, ist nichts weiter, als die Gewißheit, daß wir denkende Menschen sind. Cogito, ergo sum. Wir haben das Wesen unserer Vernunft, wo es auch nicht wissenschaftlich analysirt ist, doch instinktiv erfahren. Wir sind uns ihrer Fähigkeit, aus jeder gegebenen Veränderung eine Ursache zu ermitteln, ebenso sicher bewußt, wie uns bewußt ist, daß jeder Kreis rund, daß a=a ist. Wir wissen, das Allgemeine ist Produkt der Vernunft, welches sie mit irgend einem d. h. mit jedem gegebenen Objekte zeugt. Da nun alle Objekte vor und nach, zeitlich oder Veränderungen sind, so müssen wohl auch alle Veränderungen, welche uns, die wir vernünftige Wesen sind, vorkommen, einen allgemeinen Vorgang, d. h. eine Ursache haben.

Schon der englische Skeptiker Hume hatte empfunden, daß die wahre von der vermeintlichen Ursache wesentlich verschieden sei. Nach ihm enthält der Begriff der Ursache nichts weiter als die Erfahrung dessen, was einer Erscheinung gemeinlich vorhergeht. Mit Recht macht Kant dagegen geltend, daß der Begriff von Ursache und Wirkung ein viel intimeres Verhältniß ausdrücke als das loser, zufälliger Nacheinanderfolge, daß vielmehr im Begriff der Ursache die betreffende Wirkung als Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit enthalten sei; — also etwas, was gar nicht erfahren werden kann, was sogar über alle Erfahrung hinaus geht, a priori im Verstande müsse enthalten sein.

Den Materialisten, die alle Autonomie des Geistes leugnen, die durch Erfahrung Ursachen zu finden meinen, ist zu entgegnen, daß die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche das Verhältniß von Ursache und Wirkung

voraussetzt, eine unmögliche Erfahrung darstellt. Den Idealisten ist dagegen anderseits zu bedeuten, daß, ob auch der Verstand Ursachen erforscht, die nicht zu erfahren sind, diese Forschung doch nicht a priori, sondern nur a posteriori, auf Grund empirisch gegebener Wirkungen statthaben kann. Wohl entdeckt allein der Geist die unsinnliche abstrakte Allgemeinheit; — aber nur innerhalb eines gegebenen Kreises sinnlicher Erscheinungen.

b) Geist und Materie.

Das Verständniß der allgemeinen Abhängigkeit des Erkenntnißvermögens von materiellen sinnlichen Voraussetzungen wird der objektiven Wirklichkeit das ihr bisher von Ideen und Meinungen allzulang vorenthaltene Recht zurückerstatten. Der Natur, welche in ihren vielfältigen konkreten Erscheinungen durch philosophische und religiöse Hirngespinnste aus der menschlichen Beachtung verdrängt war, dann seit Entfaltung der modernen Naturwissenschaft im Einzelnen aus ihrem wissenschaftlichen Winkel hervorgeholt wurde, wird durch Erkenntniß der Hirnfunktion in allgemeiner theoretischer Form Geltung verschafft. Bisher hat sich die Naturwissenschaft nur noch besondere Materien, besondere Ursachen, besondere Kräfte zum Gegenstand erwählt, und ist in allgemeinen, sogenannten naturphilosophischen Fragen in Betreff der Ursache, der Materie, der Kraft überhaupt, unwissend geblieben. Die thatsächliche Offenbarung dieser Unwissenheit ist jener große Widerspruch zwischen Idealismus und Materialismus, der, einem rothen Faden gleich, die Werke der Wissenschaft durchzieht.

„Möchte es mir in diesem Briefe gelingen, die Ueberzeugung zu befestigen, daß die Chemie als selbstständige Wissenschaft eines der mächtigsten Mittel zu einer höheren Geisteskultur darbietet, daß ihr Studium nützlich ist, nicht nur insofern sie die materiellen Interessen der Menschen fördert, sondern weil sie uns Einsicht gewährt in die Wunder der Schöpfung, an welche unser Dasein, unser Bestehen und unsere Entwicklung auf's engste geknüpft ist."

Mit diesen Worten spricht Liebig die herrschende Anschauungsweise aus, welche sich gewohnt hat materielle und geistige Interessen als Gegensätze zu unterscheiden. Die Unhaltbarkeit dieser Unterscheidung dämmert selbst dem angeführten Vertreter der Denkart, indem er den materiellen Interessen eine geistige Einsicht entgegensetzt, an die unser Dasein, unser Bestehen und unsere Entwicklung auf's engste geknüpft ist. Was aber sind die materiellen Interessen weiter, als der abstrakte Ausdruck für unser Dasein, Bestehen und Entwicklung? Sind denn letztere nicht der konkrete Inhalt der materiellen Interessen? Heißt es nicht ausdrücklich, daß Einsicht in die Wunder der Schöpfung genannte materielle Interessen fördert? Oder fordert nicht umgekehrt die Förderung unserer materiellen Interessen Einsicht in die Wunder der Schöpfung? Wie unterscheiden sich nun schließlich die materiellen Interessen von der geistigen Einsicht?

Das Höhere, Geistige, Ideale, was Liebig, in Einklang mit der naturwissenschaftlichen Welt, den materiellen Interessen entgegensetzt, ist nur eine besondere Art dieser Interessen, geistige Einsicht und materielles Interesse unterscheidet sich, wie z. B. Kreis und Viereck, beide sind Gegen-

sätze und doch nur verschiedene Klassen der allgemeineren Form.

Man ist namentlich seit christlicher Zeit daran gewohnt, von materiellen, sinnlichen, fleischlichen Dingen, die Rost und Motten fressen, verächtliche Reden zu führen. Jetzt fährt man konservativ im alten Geleise weiter, obschon jene Antipathie wider die Sinnlichkeit längst aus Herz und That verschwunden ist. Der christliche Gegensatz von Geist und Fleisch ist im Zeitalter der Naturwissenschaft praktisch überwunden. Es fehlt die theoretische Lösung, die Vermittlung, der Nachweis, daß das Geistige sinnlich und das Sinnliche geistig ist, um die materiellen Interessen vom bösen Leumund zu befreien.

Die moderne Wissenschaft ist überhaupt Naturwissenschaft. Nur insofern eine Wissenschaft Naturwissenschaft ist, wird sie überhaupt Wissenschaft genannt, d. h., nur das Denken, welches das Wirkliche, Sinnliche, Natürliche zum bewußten Gegenstand hat, heißt wissen. Unmöglich können deshalb die Vertreter und Verehrer der Wissenschaft feindlich gesinnt sein gegen die Natur oder Materie. In der That, sie sind es nicht. Daß es jedoch mit dieser Natur, mit der Sinnlichkeit, mit der Materie oder dem Stoff nicht genug ist, beweist anderseits das bloße Dasein der Wissenschaft. Die Wissenschaft oder das Denken, welche die materielle Praxis oder das Sein zum Gegenstande haben, wollen denselben nicht in seiner Integrität, wollen nicht seine sinnliche, stoffliche Natur, dieselbe ist schon anderweitig gegeben. Wenn die Wissenschaft das, wenn sie nichts Neues wollte, wäre sie überflüssig. Nur dadurch, daß sie zum Stoff, zur Materie ein neues Element beibringt, erwirbt sie eine besondere Anerkennung. Der Wissenschaft geht es

ıicht um das Material, sondern um die Erkenntniß, aber um ẽrkenntniß des Materials, um das Allgemeine er Materie, um das Wahre, Generelle, „um den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht." In der Ueberwindung er Manichfaltigkeit, in der Auffsteigung zum Generellen, llgemeinen besteht, was affektvoll die Religion dem Irdischen, die Wissenschaft dem Materiellen als ein Höheres, Göttliches, Geistiges entgegensetzt.

Die vornehmeren geistigen sind von den materiellen Interessen nicht toto genere, nicht qualitativ verschieden. Die ositive Seite des modernen Idealismus besteht nicht darin, ẽssen und Trinken, die Lust am irdischen Gut und weiblichen Geschlecht zu verpönen, sondern neben diesen auch och andere materielle Genüsse, z. B. des Auges und des Ohres, der Kunst und der Wissenschaft, kurz, den ganzen Renschen zur Geltung zu bringen. Du sollst nicht dem ıateriellen Rausch der Leidenschaft fröhnen, d. h. du sollst ıicht die einseitige Lust, sondern dein allgemeines Bestehen, deine ganze Entwicklung im Auge haben, auf dein Dasein in seiner totalen generellen Ausdehnung Bedacht ehmen. Darin ist das materialistische Prinzip unzureichend, aß es den Unterschied zwischen dem Besondern und Allgeıeinen nicht anerkennt, das Individuelle dem Generellen leichstellt. Es will die quantitative Ueberlegenheit, ie übersichtliche Genialität des Geistes über die körperliche Sinnenwelt nicht zugestehen. Der Idealismus anderseits ergißt über dem quantitativen Unterschied die qualitative Einheit. Er ist überschwänglich, macht die relative Trennung ı einer absoluten. Der Widerspruch beider Parteien dreht ch um das mißverstandene Verhältniß unserer Vernunft zu hrem gegebenen Objekt oder Material. Der Idealist sieht

die Quelle der Erkenntniß in der Vernunft allein, der Materialist in der sinnlich gegebenen Welt. Zur Vermittlung des Widerspruchs bedarf es nur der Einsicht in die gegenseitige Bedingung dieser beiden Erkenntnißquellen. Der Idealismus sieht nur die Verschiedenheit, der Materialismus nur die Einheit von Körper und Geist, Erscheinung und Wesen, Inhalt und Form, Stoff und Kraft, Sinnlichem und Sittlichem — alles Unterschiede, welche in dem einen Unterschied des Besondern und Allgemeinen ihre gemeinschaftliche Gattung finden.

Konsequente Materialisten sind pure Praktiker, ohne Wissenschaft. Da aber das Wissen oder Denken dem Menschen ohne Rücksicht auf sein Parteibewußtsein thatsächlich beigegeben ist, sind die puren Praktiker unmöglich. Wie gesagt, die geringste „Experimentirkunst", welche auf Grund erfahrener Regeln handelt, ist von der wissenschaftlichen Praxis, welche auf theoretischen Grundsätzen fußt, nur dem Quantum oder Grade nach verschieden. Andererseits sind konsequente Idealisten ebenso unmöglich, wie lautere Praktiker. Sie wollen das Allgemeine ohne Besonderes, den Geist ohne Materie, Kraft ohne Stoff, Wissenschaft ohne Erfahrung oder Material, Absolutes ohne Relatives. Wie könnten Denker, welche die Wahrheit, das Sein oder Relative zum Gegenstand haben, i. e. Naturforscher, Idealisten sein? Sie sind es nur außerhalb, nie innerhalb ihres Fachs. Der moderne Geist, der Geist der Naturwissenschaft ist nur insoweit immateriell, als er das alle Materien Umfassende ist. Der Astronom Mädler zwar findet die allgemeine Erwartung, welche auf eine wesentliche Steigerung unserer geistigen Kräfte nach ihrer „Befreiung aus den Banden der Materie" hofft, so wenig lächerlich, daß er glaubt,

hr nichts Besseres substituiren zu können und meint, die Banden der Materie" als materielle Attraktion äher bestimmt zu haben. Allerdings, wo man unter Geist ch noch ein religiöses Gespenst vorstellt, ist die Erwartung, elche durch Befreiung aus den Banden der Materie eine räftigung desselben erhofft, weniger lächerlich als traurig ı finden. Wenn Geist aber den modernen Geist der Wissenhaft, des Menschen Denkvermögen bedeuten soll, so haben ir dem überkommenen Glauben das Bessere einer issenschaftlichen Erklärung zu substituiren. Unter en Banden der Materie ist nicht die Schwerkraft, sonern die Manichfaltigkeit der sinnlichen Erscheinung ı verstehen, die Materie ist für den Geist nicht länger Bande", als ihre Viel- oder Manichfaltigkeit unüberwunden t. In der Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besonern besteht die Erlösung des Geistes aus den Banden der Materie.

c) Kraft und Stoff.

Wer unserer Hauptlehre, welche wiederum zu erläutern t, bis hierher folgte, wird anticipiren, daß die Kraft- und Stoff-Frage ihre Vermittlung oder Lösung in der Einsicht ber das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern findet. Wie verhält sich das Abstrakte zum Konkreten? so stellt sich it andern Worten das gemeinschaftliche Problem einerseits erjenigen, welche in spiritueller Kraft und anderseits dernigen, welche in materiellem Stoff den Impuls der Welt, as Wesen der Dinge, das non plus ultra der Wissenschaft nden zu können glauben.

Liebig, der es besonders liebt, von seiner induktiven Wissenschaft hinüber zur Spekulation abzuschweifen, sagt, im

Sinne des Idealismus: „die Kraft läßt sich nicht sehen, wir können sie mit unsern Händen nicht fassen; um sie in ihrem Wesen und in ihrer Eigenthümlichkeit zu erkennen, müssen wir ihre Wirkungen erforschen.“ Wenn darauf hin der Materialist antwortet: „Stoff ist Kraft, Kraft ist Stoff, kein Stoff ohne Kraft, keine Kraft ohne Stoff,“ so bestimmen offenbar Beide das Verhältniß nur negativ. Auf Jahrmärkten fragt der Prinzipal den Harlequin: Harlequin, wo warst Du? — Bei den Andern. — Wo waren die Andern? — Bei mir. — Wie dort zwei Antworten mit einem Inhalt, so haben wir hier zwei Parteien, welche mit differenten Worten sich in einer unbestrittenen Sache herumzanken. Und um so lächerlicher ist der Streit, je ernsthafter er genommen wird! Wenn Jener die Kraft vom Stoff unterscheidet, so will er damit nicht leugnen, daß die wirkliche Erscheinung der Kraft unzertrennlich an Stoff gebunden ist. Wenn der Materialist behauptet, daß kein Stoff ohne Kraft, keine Kraft ohne Stoff ist, so will er damit nicht leugnen, was der Gegner behauptet, daß Kraft und Stoff different sind.

Der Streit hat seinen guten Grund, seinen Gegenstand, aber der Gegenstand kommt im Streite nicht zum Vorschein. Er wird vor den Parteien instinktiv verhüllt, um sich nicht die gegenseitige Unwissenheit gestehen zu müssen. Jeder will dem Andern beweisen, daß seine Erklärungen nicht ausreichen, ein Beweis, der von beiden hinreichend dargethan wurde. Büchner gesteht in den Schlußbetrachtungen zu „Kraft und Stoff“, daß das empirische Material nicht ausreiche, um bestimmte Antworten auf transcendente Fragen geben, um diese Fragen positiv beantworten zu können, dagegen, sagt er ferner, „reicht es vollkommen aus, um sie negativ zu beantworten und die Hypothese zu ver-

bannen." Mit andern Worten heißt das: die Wissenschaft des Materialisten reicht zu dem Beweise aus, daß der Gegner nichts weiß.

Der Spiritualist oder Idealist glaubt an ein geistiges, d. h. gespenstiges, unerklärbares Wesen der Kraft. Die materialistischen Forscher sind ungläubig. Eine wissenschaftliche Begründung des Glaubens oder Unglaubens ist nirgends vorhanden. Was der Materialismus voraus hat, besteht darin, daß er das Transcendentale, das Wesen, die Ursache, die Kraft nicht hinter der Erscheinung, nicht außerhalb des Stoffes sucht. Darin jedoch, daß er einen Unterschied zwischen Kraft und Stoff verkennt, das Problem leugnet, bleibt er hinter dem Idealismus zurück. Der Materialist pocht auf die thatsächliche Untrennbarkeit von Kraft und Stoff und will für die Trennung nur einen „äußerlichen, aus den systematischen Bedürfnissen unseres Geistes hervorgegangenen Grund" gelten lassen. Büchner sagt, „Natur und Geist," Seite 66: „Kraft und Stoff von einander gesondert sind für mich nichts weiter als Gedankendinge, Phantasien, Ideen ohne Wesenheit, Hypothesen, welche für eine gesunde Naturbetrachtung gar nicht vorhanden sind, weil alle Erscheinungen der Natur durch eine solche Trennung alsbald dunkel und unverständlich werden." Wenn jedoch Büchner, statt mit „naturphilosophischen" Redensarten, mit irgend einer Fachwissenschaft sich produktiv beschäftigt, wird seine Praxis alsbald beweisen, daß die Trennung der Kräfte von den Stoffen keine „äußerliche", sondern eine innerliche, d. h. wesentliche Nothwendigkeit ist, welche allein uns befähigt, die Erscheinungen der Natur zu erhellen und zu verstehen. Obgleich der Verfasser von „Kraft und Stoff" sich das Motto wählt: „Now what

I want is — facts“ — so versichern wir doch, daß die Devise mehr ein gedankenloses Wort, als eine ernste Meinung ist. So grobkörnig ist der Materialismus nicht, daß es ihm pur um Thatsachen geht. Thatsachen gibt die Natur in unendlicher Fülle. Jene facts, die Büchner sucht, geben gar kein spezifisches Merkmal seines Begehrens ab. Solche Thatsachen will auch der Idealist. Nach Hypothesen verlangt kein Naturforscher. Was alle Bebauer der Wissenschaft gemeinschaftlich wollen, sind nicht sowohl Thatsachen, als Erklärungen oder Erkenntnisse von Thatsachen. Daß es der Wissenschaft — Büchners „Naturphilosophie“ nicht einmal ausgenommen — nicht um leibliche Stoffe, sondern um geistige Kräfte geht, daß für die Wissenschaft der Stoff nur Nebensache ist, um durch ihn Kräfte zu ermitteln, wird auch der Materialist nicht bestreiten wollen. Die Trennung von Kraft und Stoff „ist aus dem systematischen Bedürfniß unseres Geistes hervorgegangen.“ Sehr wahr! Aber so wie überhaupt die Wissenschaft aus dem systematischen Bedürfniß unseres Geistes hervorgeht.

Der Gegensatz zwischen Kraft und Stoff ist so alt, wie der Gegensatz zwischen Idealismus und Materialismus. Die erste Vermittlung vollbrachte die Phantasie, durch den Glauben an Geister, welche sie allen natürlichen Erscheinungen als deren geheimes ursächliches Wesen substituirte. Viele besonderen Geister hat nun die Wissenschaft in neuerer Zeit dadurch ausgetrieben, daß sie an Stelle phantastischer Dämonen wissenschaftliche, d. h. generelle Erklärungen setzte. Wenn es uns gelungen ist den Dämon des reinen Geistes zu erklären, wird es uns nicht schwer, den besondern Geist der Kraft überhaupt durch die generelle Erkenntniß ihres Wesens auszutreiben, und somit auch diesen Gegen-

atz zwischen Spiritualismus und Materialismus wissen-
chaftlich zu vermitteln.

Am Gegenstande der Wissenschaft, am Objekt
des Geistes ist Kraft und Stoff ungetrennt. In der leib-
haften Sinnlichkeit ist Kraft Stoff, ist Stoff Kraft. „Die
Kraft läßt sich nicht sehen.“ Ei doch! das Sehen selbst ist
pure Kraft. Das Sehen ist soviel Wirkung des Gegen-
standes, als Wirkung des Auges, eine Doppelwirkung und
Wirkungen sind Kräfte. Wir sehen nicht die Dinge selbst,
sondern ihre Wirkungen auf unsere Augen: wir sehen ihre
Kräfte. Und nicht nur sehen läßt sich die Kraft, sie läßt sich
hören, riechen, schmecken, fühlen. Wer wird leugnen, daß
er die Kraft der Wärme, der Kälte, der Schwere zu fühlen
vermöge? Wir führten bereits den Ausspruch des Professor
Koppe an: „die Wärme selbst vermögen wir nicht wahr-
zunehmen, wir schließen nur aus ihren Wirkungen auf das
Vorhandensein dieses Agens in der Natur.“ Mit andern
Worten heißt das, wir sehen, hören, fühlen nicht die Dinge,
sondern ihre Wirkungen oder Kräfte.

Ebenso wahr, wie sich sagen läßt, ich fühle den Stoff
und nicht die Kraft, läßt sich umgekehrt sagen, ich fühle die
Kraft und nicht den Stoff. In der That, am Objekt, wie
gesagt, ist beides ungetrennt. Vermöge der Denkkraft
aber trennen wir an den neben- und nacheinander folgenden
Erscheinungen das Allgemeine vom Besondern.
Aus den verschiedenen Erscheinungen unsers Gesichts z. B.
abstrahiren wir den allgemeinen Begriff des Sehens
überhaupt und unterscheiden ihn als Sehkraft von den
besondern Gegenständen oder Stoffen des Gesichts. Aus
sinnlicher Vielfältigkeit entwickeln wir mittelst der Vernunft
das Allgemeine. Das Allgemeine manichfaltiger Wasser-

Erscheinungen, das ist die vom Stoff des Wassers unterschiedene Wasserkraft. Wenn stofflich verschiedene Hebel gleicher Länge dieselbe Kraft besitzen, ist es wohl augenscheinlich, daß hier die Kraft nur soweit vom Stoff verschieden ist, als sie das Gemeinschaftliche verschiedener Stoffe darstellt. Das Pferd zieht nicht ohne Kraft und die Kraft zieht nicht ohne Pferd. In der That, in der Praxis ist das Pferd die Kraft, ist die Kraft das Pferd. Aber dennoch mögen wir die Zugkraft von andern Eigenschaften des Pferdes als etwas Apartes unterscheiden, oder mögen das Gemeinschaftliche verschiedener Pferdeleistungen als allgemeine Pferdekraft abtrennen, ohne uns deshalb einer andern Hypothese schuldig zu machen, als wenn wir die Sonne von der Erde unterscheiden; obgleich in der That die Sonne nicht ohne Erde, die Erde nicht ohne Sonne ist.

Die Sinnlichkeit ist uns nur durch das Bewußtsein gegeben, aber das Bewußtsein setzt dennoch die Sinnlichkeit voraus. Die Natur, je nachdem wir sie, vom Standpunkt des Bewußtseins, als bedingungslose Einheit oder, vom Standpunkt der Sinnlichkeit, als unbedingte Manichfaltigkeit gelten lassen, ist grenzenlos vereint und grenzenlos getrennt. Wahr ist Beides: Einheit und Vielheit, doch jedes nur unter gewissen Voraussetzungen, relativ. Es kommt darauf an, ob wir vom Standpunkt des Allgemeinen oder des Besondern, ob wir mit geistigen oder mit körperlichen Augen umschauen. Mit geistigen Augen gesehen, ist der Stoff Kraft. Mit körperlichen Augen gesehen, ist die Kraft Stoff. Der abstrakte Stoff ist Kraft, die konkrete Kraft ist Stoff. Stoffe sind Gegenstände der Hand, der Praxis. Kräfte sind Gegenstände der Erkenntniß, der Wissenschaft.

Die Wissenschaft ist nicht beschränkt auf die sogenannte

wissenschaftliche Welt. Sie reicht über alle besonderen Klassen hinaus, gehört dem Leben in seiner ganzen Breite und Tiefe. Die Wissenschaft gehört dem denkenden Menschen überhaupt. So auch die Trennung zwischen Kraft und Stoff. Nur die stumpfsinnigste Leidenschaft kann sie praktisch verkennen. Der Geizhals, der Geld anhäuft ohne seinen Lebensprozeß zu bereichern, vergißt, daß die vom Stoff verschiedene Kraft des Geldes das werthvolle Element ist; er vergißt, daß nicht der Reichthum als solcher, nicht die schlechte silberne Materie, sondern ihr geistiger Gehalt, die ihr inwohnende Fähigkeit Lebensmittel zu kaufen, es ist, was das Streben nach ihrem Besitz vernünftig macht. Jede wissenschaftliche Praxis, d. h. jedes Thun, welches mit voraus bestimmtem Erfolge, mit durchschauten Stoffen agirt, bezeugt, daß die Trennung von Stoff und Kraft, wenn auch mit dem Gedanken vollzogen, also ein Gedankending, doch deshalb keine leere Phantasie, keine Hypothese, sondern eine sehr wesentliche Idee ist. Wenn der Landmann sein Feld düngt, geht er insofern mit reiner Düngkraft um, als es gleichgültig ist, in welchem Stoffe, ob in Kuhmist, Knochenmehl oder Guano sie sich verkörpert. Beim Abwägen eines Waarenballens wird nicht der Stoff der Gewichtsstücke, das Eisen, Kupfer oder der Stein nicht, sondern die Schwerkraft pfundweise gehandhabt.

Allerdings, keine Kraft ohne Stoff, kein Stoff ohne Kraft. Kraftlose Stoffe und stofflose Kräfte sind Undinge. Wenn idealistische Naturforscher an ein immaterielles Dasein von Kräften glauben, welche gleichsam im Stoffe ihren Spuk treiben, die wir nicht sehen, nicht sinnlich wahrnehmen und dennoch glauben sollen, so sind es in

diesem Punkte eben keine Naturforscher, sondern Spekulanten, d. h. Geisterseher. Doch ebenso kopflos ist andererseits das Wort des Materialisten, das die intellektuelle Scheidung zwischen Kraft und Stoff eine Hypothese nennt.

Damit diese Scheidung nach Verdienst gewürdigt sei, damit unser Bewußtsein die Kraft weder spiritualistisch verflüchtigt, noch materialistisch verleugnet, sondern wissenschaftlich begreift, dürfen wir nur das Unterscheidungsvermögen überhaupt oder an sich begreifen, d. h. seine abstrakte Form erkennen. Der Intellekt kann nicht ohne sinnliches Material operiren. Um zwischen Kraft und Stoff zu unterscheiden, müssen diese Dinge sinnlich gegeben, müssen erfahren sein. Auf Grund der Erfahrung nennen wir den Stoff kräftig, die Kraft stofflich. Das zu begreifende sinnliche Objekt ist also ein Kraft-Stoff, und da nun alle Objekte in ihrer leiblichen Wirklichkeit Kraft-Stoffe sind, besteht die Unterscheidung, welche das Unterscheidungsvermögen daran vollbringt, in der allgemeinen Art und Weise, der Kopfarbeit, in der Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besondern. Der Unterschied zwischen Kraft und Stoff summirt sich unter den allgemeinen Unterschied des Konkreten und Abstrakten. Den Werth dieser Unterscheidung absprechen, heißt also den Werth der Unterscheidung, des Intellekts überhaupt verkennen.

Benennen wir die sinnlichen Erscheinungen Kräfte des allgemeinen Stoffs, so ist dieser einheitliche Stoff nichts weiter, als die abstrakte Allgemeinheit. Verstehen wir unter der Sinnlichkeit die verschiedenen Stoffe, so ist das Allgemeine, welches die Verschiedenheit inbegreift, beherrscht

der durchzieht, die das Besondere erwirkende Kraft. Ob Kraft, ob Stoff genannt, das Unsinnliche, das, was die Wissenschaft nicht mit den Händen, sondern mit dem Kopf sucht, das Wesenhafte, Ursächliche, Ideale, höhere Geistige ist die Allgemeinheit, welche das Besondere umfaßt.

V.

„Praktische Vernunft" oder Moral.

a) Das Weise, Vernünftige.

Die begriffene Methode des Wissens, das Verständniß des Geistes ist bestimmt, die Probleme der Religion und Philosophie alle zu lösen, die großen oder allgemeinen Unerklärlichkeiten gründlichst zu erklären und somit die Forschung ihrem Berufe, der Erkenntniß empirischer Detailverhältnisse ganz und ungetheilt zurückzugeben. Verstehen wir als Gesetz der Vernunft, daß sie zu ihrer Bethätigung sinnliches Material voraussetzt, einer Ursache bedarf, so wird damit die Frage nach der ersten oder allgemeinen Ursache überflüssig. Die menschliche Vernunft ist dann als erste und letzte, als schließliche Ursache aller besondern Ursachen erkannt. Verstehen wir als Gesetz, daß die Vernunft zu ihrer Thätigkeit nothwendig Gegebenes, einen Anfang bedarf, mit dem sie anfängt, so muß die Frage nach dem ersten Anfang geistlos werden. Verstehen wir, daß die Vernunft abstrakte Einheiten aus konkreten Manichfaltigkeiten entwickelt, daß sie die Wahrheit aus Erscheinungen, die Substanz aus Accidenzen konstruirt, Alles nur als Theil eines Ganzen, als Individuum einer Gattung, als Eigenschaft einer Sache gewahr wird,

dann muß wohl die Frage nach dem „Ding an sich", nach einem Realen, welches selbstständig den Erscheinungen zu Grunde liegt, zu einer unerquicklichen Frage werden. Kurz, das Verständniß von der Unselbstständigkeit der Vernunft läßt uns das Begehr nach selbstständiger Erkenntniß als unvernünftig erkennen.

Wenn auch nun die Hauptangelegenheiten der Metaphysik, die Ursache aller Ursachen, der Anfang der Anfänge, das Wesen der Dinge, unserer heutigen Wissenschaft wenig Quästion machen, wenn auch die Bedürfnisse der Gegenwart über die Spekulation mächtig geworden sind, so reicht diese praktische Beseitigung doch nicht aus zur Auflösung ihrer Konsequenzen. So lange es nicht als ein theoretisches Gesetz verstanden ist, daß die Vernunft in jeder Praxis ein sinnlich gegebenes Objekt bedarf, wird man das objektlose Denken, diese Unart der spekulativen Philosophie, welche Erkenntnisse ohne Begattung mit einem sinnlichen Gegenstande erzeugen will, niemals unterlassen können. Unsere Naturforscher zeigen uns das sehr deutlich, sobald sie von ihren handgreiflichen an abstrakte Gegenstände gelangen. Der Zank in Fragen der Lebensweisheit, der Sittlichkeit, der Streit über das Weise, Gute, Rechte, Schlechte zeigt, daß man hier an der Grenze wissenschaftlicher Einhelligkeit angekommen. Die exaktesten Forscher verlassen im socialen Leben täglich ihre induktive Methode und verirren sich in philosophische Spekulation. Wie in der Physik an unsinnliche physikalische Wahrheiten, an „Dinge an sich", so glaubt man hier an das Vernünftige, Weise, Rechte, Schlechte „an sich", an absolute Lebensverhältnisse d. h. an unbedingte Bedingungen. Hier gilt es das gewonnene Resultat, die Kritik der reinen Vernunft in Anwendung zu bringen.

Indem wir das Bewußtsein, das Sein des Wissens, die geistige Thätigkeit (nach ihrer allgemeinen Form) als Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besondern erkannten, ist es Umschreibung, wenn wir sagen, die Vernunft entwickelt ihre Erkenntnisse aus Gegensätzen. Unter gegebenen Erscheinungen von verschiedenem Umfang und verschiedener Dauer, das Sein am Schein und den Schein am Sein zu kennen; unter Bedürfnissen von verschiedener Dringlichkeit, das Wesentliche, Nothwendige durch minder Dringliches, und umgekehrt das Unwesentliche mittelst des Nothwendigen zu unterscheiden; innerhalb verschiedener Größen das Große am Kleinen und das Kleine am Großen, kurz, die Gegensätze der Welt aneinander zu messen, durch Auseinandersetzung zu vereinbaren, ist das Wesen des Geistes. Der Sprachgebrauch nennt instinktiv erkennen auch ermessen. Messen benöthigt einen gegebenen Maßstab. Sowenig wir Objekte zu kennen vermögen, welche „an sich" groß oder klein, hart oder weich, klar oder trüb sind, so wahr diese Prädikate Verhältnisse bezeichnen, so nöthig sie einen Maßstab voraussetzen, auf Grund dessen die Bestimmung Statt hat, so nöthig bedarf die Vernunft einen Maßstab zur Ermittelung des Vernünftigen.

Wenn wir Handlungen, Einrichtungen, Begriffe, Maximen anderer Zeiten, Völker oder Personen unvernünftig finden, rührt das einfach aus der Anlegung eines verkehrten Maßstabes, weil man von den Voraussetzungen, von den Verhältnissen absieht, auf Grund deren die fremde Vernünftigkeit von der eigenen differirt. Wo die Menschen in ihrem geistigen Ermessen, wo sie in ihren Erkenntnissen auseinandergehen, verhalten sie sich gegeneinander, wie die Thermometer von Reaumur und Celsius, wovon das eine

den Siedepunkt mit 80 bezeichnet, während das andere ihn 100 nennt. Ein verschiedener Maßstab ist die Ursache eines verschiedenen Resultats. Auf sogenanntem moralischem Gebiet fehlt jene wissenschaftliche Einhelligkeit, deren wir uns in physischen Materien erfreuen, weil uns dort der einhellige Maßstab fehlt, über welchen sich die Naturwissenschaft längst verständigt hat. Das Vernünftige, Gute, Rechte u. s. w. will man ohne Erfahrung, ohne Beihülfe der Empirie, spekulativ erkennen. Die Spekulation will die Ursache aller Ursachen, die maßlose Ursache; die Wahrheit „an sich", die voraussetzungslose, maßlose Wahrheit; das maßlos Gute, maßlos Vernünftige u. s. w. Maßlosigkeit ist das Prinzip der Spekulation, unbeschränkte Zerfahrenheit, d. h. Mißhelligkeit ihre Praxis. Wenn die Angehörigen irgend einer positiven Religion in Betreff ihrer Moral einig gehen, so haben sie das dem positiven Maßstab zu danken, welchen Dogmen, Lehren und Gebote ihrer Vernunft an die Hand geben. Wenn wir anderseits aus reiner Vernunft erkennen wollen, wird sich die Abhängigkeit derselben von irgend einem Maßstabe durch unreine, d. h. individuelle Erkenntnisse beweisen.

Maß der Wahrheit oder Wissenschaft überhaupt ist die Sinnlichkeit. Das Maß der physischen Wahrheiten sind die Erscheinungen der Außenwelt, Maß der moralischen Wahrheit ist der bedürfnißreiche Mensch. Die Handlungsweise des Menschen ist ihm durch sein Bedürfniß gegeben. Durst lehrt trinken, Noth lehrt beten. Das Bedürfniß lebt im Süden südlich, im Norden nördlich, beherrscht Zeit und Raum, Völker und Individuen, heißt den Wilden jagen, und den Gourmand schlemmen. Das menschliche Bedürfniß giebt der Vernunft das Maß zur Ermessung des

Guten, Rechten, Schlechten, Vernünftigen u. s. w. Was unserm Bedürfniß entspricht, ist gut, das Widersprechende schlecht. Das leibliche Gefühl des Menschen ist das Objekt der Moralbestimmung, das Objekt der „praktischen Vernunft". Auf die widerspruchsvolle Verschiedenheit menschlicher Bedürfnisse gründet sich die widerspruchsvolle Verschiedenheit moralischer Bestimmungen. Weil der feudale Zunftbürger in der beschränkten und der moderne Industrieritter in der freien Konkurrenz prosperirt, weil sich die Interessen widersprechen, widersprechen sich die Anschauungen, und es findet der Eine mit Recht dieselbe Institution vernünftig, welche dem Andern unvernünftig ist. Wenn die Vernunft einer Persönlichkeit rein aus sich das Vernünftige schlechthin zu bestimmen versucht, kann sie nicht anders, als ihre Person zum Maß der allgemeinen Menschheit machen. Wenn man der Vernunft das Vermögen zuspricht, in sich selbst die Quelle der moralischen Wahrheit zu besitzen, verfällt man in den spekulativen Irrthum, ohne Sinnlichkeit, ohne Objekt Erkenntnisse produziren zu wollen. Aus demselben Irrthum geht die Anschauung hervor, welche die Vernunft dem Menschen als Autorität überordnet, welche verlangt, daß sich der Mensch den Forderungen der Vernunft unterwerfe. Sie macht den Menschen zu einem Attribut der Vernunft, während in der That die Vernunft umgekehrt Attribut des Menschen ist.

Die Frage, ob der Mensch von der Vernunft, oder die Vernunft vom Menschen abhängt, ist der Frage gleich, ob der Bürger für den Staat oder der Staat für den Bürger da ist. In letzter höchster Instanz hat der Bürger das Primat, modificirt sich der Staat nach dem Bedürfniß des Bürgers. Sind einmal aber die höchsten dominirenden In-

teressen zu staatlicher Autorität gelangt, dann allerdings wird nachträglich der Bürger vom Staat abhängig. Mit andern Worten heißt das: der Mensch läßt sich in Nebendingen von der Hauptsache beherrschen. Er bringt dem Großen, Ganzen, Allgemeinen das minder Bedeutsame, Kleine, Partikuläre zum Opfer; er subordinirt dem wesentlichen nothwendigen Bedürfniß das luxuriöse Gelüst. Es ist nicht die Vernunft überhaupt, sondern die Vernunft eines gebrechlichen Körpers oder einer beschränkten Börse, welche den Freuden der Ausschweifung entsagen lehrt zu Gunsten des allgemeinen Heils. Sinnliche Bedürfnisse sind das Material, aus welchem die Vernunft moralische Wahrheiten anfertigt. Unter sinnlich gegebenen Bedürfnissen von verschiedener Dringlichkeit oder verschiedenem Umfange das Wesentliche, Wahre vom Individuellen zu scheiden, Entwicklung des Allgemeinen ist die Aufgabe der Vernunft. Der Unterschied zwischen dem scheinbar und wahrhaft Vernünftigen reduzirt sich auf den Unterschied zwischen dem Besondern und Allgemeinen.

Wir erinnern uns, daß die Vernunft, um zu sein, um zu wirken, um überhaupt erkennen zu können, Sinnlichkeit voraussetzt, einen gegebenen Gegenstand bedarf, der erkannt wird. Sein ist Bedingung oder Voraussetzung der Erkenntniß überhaupt. Wie die Aufgabe der Physik die Erkenntniß des wahren, so ist die Aufgabe der Weisheit die Erkenntniß des vernünftigen Seins. Ueberhaupt hat die Vernunft zu erkennen was ist, als Physik was wahr, als Weisheit was vernünftig ist. Wie wahr mit allgemein, so übersetzt sich vernünftig mit zweckmäßig, so daß wahrhaft vernünftig soviel wie allgemein zweckmäßig heißt. Wir sahen vorhin, daß eine Erscheinung der Sinnlichkeit

nicht wahr „an sich“, sondern nur relativ wahr, nur wahr oder allgemein genannt ist mit Bezug auf andere Erscheinungen von geringerer Allgemeinheit. So kann auch im menschlichen Leben eine Handlungsweise nicht vernünftig oder zweckmäßig „an sich“ sein — sie kann zweckmäßig nur heißen mit Bezug auf eine andere Handlungsweise, welche denselben Zweck in minder zweckmäßiger, d. h. unzweckmäßiger Art erstrebt. Wie das Wahre, das Allgemeine die Beziehung auf ein besonderes Objekt, auf ein gegebenes Quantum der Erscheinung, bestimmte Grenzen unterstellt, innerhalb deren es wahr oder allgemein ist, so setzt das Vernünftige oder Zweckmäßige gegebene Verhältnisse voraus, innerhalb deren es vernünftig oder zweckmäßig sein kann. Das Wort explizirt sich selbst: der Zweck ist das Maß des Zweckmäßigen. Nur auf Grund eines gegebenen Zweckes läßt sich das Zweckmäßige bestimmen. Ist erst der Zweck gegeben, dann heißt die Handlungsweise, welche denselben am weitesten, breitesten, allgemeinsten verwirklicht, die vernünftige, der gegenüber jede minder zweckmäßige Weise unvernünftig wird.

Auf Grund des bei Analyse der reinen Vernunft entwickelten Gesetzes, daß alles Erkennen, alles Denken sich auf ein sinnliches Objekt, auf ein Quantum der Sinnlichkeit bezieht, ist es offenbar, daß Alles, was unser Unterscheidungsvermögen unterscheidet, ein Quantum ist, daß also alle Unterschiede nur quantitativ, nicht absolut, nur graduell, nicht wesenhaft sind. Auch der Unterschied zwischen Unvernunft und Vernunft, d. h. zwischen dem momentan oder individuell Vernünftigen und dem Vernünftigen schlechthin, ist, wie aller Unterschied, rein quantitativ, so also, daß alle Unver-

nünftigkeit bedingt vernünftig und nur das unbedingt Vernünftige unvernünftig ist.

Verstehen wir, daß Erkennen überhaupt ein äußerliches Objekt, ein äußerliches Maß benöthigt, dann werden wir abstehen, das maßlos Vernünftige oder das Vernünftige schlechthin erkennen zu wollen. Wir werden uns bescheiden müssen, wie überhaupt, so auch das Vernünftige im Besondern aufzusuchen. Von der bestimmten Formulirung der Aufgabe, von der genauen Abgrenzung des sinnlichen Quantums, was erkannt werden soll, hängt das bestimmte, genaue, sichere, einhellige Resultat der Erkenntniß ab. Ist der Moment, die Person, die Klasse, das Volk gegeben und damit zugleich das wesentliche Bedürfniß, der allgemeine, dominirende Zweck, dann kann das Vernünftige oder Zweckmäßige nicht mehr fraglich sein. Wohl vermögen wir auch ganz allgemein menschliche Vernünftigkeiten zu kennen, aber unter der Voraussetzung, daß uns auch die allgemeine Menschheit und kein besonderer Theil zum Maßstab dient. Die Wissenschaft vermag nicht nur den körperlichen Bau eines besondern Individuums, sondern auch den allgemeinen Typus des menschlichen Körpers zu erkennen, aber das auch nur unter der Bedingung, daß sie dem Erkenntnißvermögen kein individuelles, sondern ein allgemeines Material unterbreitet. Wenn die Naturwissenschaft die gesammte Menschheit in 4 oder 5 Raçen theilt, gleichsam ihr physiognomisches Gesetz aufstellt, in der Wirklichkeit dann später noch Personen oder Volksstämmen begegnet, welche sich durch ihre seltenen Eigenschaften in keiner bestimmten Fraktion unterbringen lassen, so ist doch das Dasein dieser Ausnahme kein Verbrechen wider die physische Weltordnung, sondern nur ein Beweis von der Mangelhaftigkeit unserer

wissenschaftlichen Eintheilung. Wenn dagegen die herrschende Anschauung irgend eine Handlungsweise allgemein vernünftig oder unvernünftig heißt, und dann im Leben auf Widerspruch stößt, glaubt sie sich die Arbeit der Erkenntniß sparen zu können, indem sie dem Gegner das Bürgerrecht in der sittlichen Weltordnung abspricht. Statt sich durch das Dasein widersprechender Instanzen von der beschränkten Gültigkeit der Regel zu überzeugen, erkauft man dieser, durch Außerachtsetzung des Widerspruchs eine wohlfeile Absolutheit. Es ist das ein dogmatisches Absprechen, eine negative Praxis, welche das Objekt als ungehörig ignorirt, aber kein positives Erkennen, kein einsichtsvolles Wissen, das eben durch Vermittlung der Widersprüche sich dokumentirt.

Fordert demnach unsere Aufgabe die Ermittlung des Menschlich-Vernünftigen schlechthin, so verdienen ein solches Prädikat nur Handlungsweisen, welche ohne Ausnahme allen Menschen, zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen zweckmäßig sind — folglich widerspruchlose und insofern nichtssagende unbestimmte Allgemeinheiten. Daß physisch das Ganze größer ist als der Theil, daß moralisch das Gute dem Schlechten vorzuziehen, sind solche allgemeine, deshalb bedeutungslose, unpraktische Kenntnisse. Der Gegenstand der Vernunft ist das Allgemeine, aber — das Allgemeine eines besondern Gegenstandes. Die praktizirende Vernunft hat es mit dem Einzelnen, Besondern zu thun, mit dem Gegensatz des Allgemeinen, mit bestimmten, besondern Kenntnissen. In der Physik zu kennen, was Ganzes und was Theil, unterstellt gegebene Erscheinungen oder Objekte. Was moralisch das vorziehbare Gute, und was das Schlechte sei,

ßt zu seiner Ermittlung ein bestimmtes, gegebenes, speziel-
s Quantum menschlicher Bedürfnisse voraus. Die allge-
eine Vernunft, sammt ihren allgemeinen ewigen Wahr-
iten ist ein Hirngespinnst der Unwissenheit, welches das
echt der Individualität in heillose Fesseln knebelt. Die
irkliche, wahre Vernunft ist individuell, kann nur indivi-
uelle Erkenntnisse zeugen, die nicht weiter allgemein sind,
s ihnen ein allgemeines Material unterliegt. Vernünftig
n Allgemeinen ist nur das, was jede Vernunft anerkennt.
Jenn die Vernunft einer Zeit, Klasse oder Person vernünf-
g heißt, wovon anderwärts das Gegentheil anerkannt ist,
enn der russische Adelige die Leibeigenschaft und der eng-
sche Bourgeois die Freiheit seines Arbeiters eine vernünf-
ge Institution nennt, so ist etwa keine von beiden schlecht-
n, sondern jede nur relativ, nur in ihrem mehr oder
inder beschränkten Kreise vernünftig.

Daß hiermit der hohen Bedeutung unserer Vernunft
cht widersprochen ist, dürfte eine überflüssige Versicherung
in. Wenn die Vernunft auch die Gegenstände spekulativer
orschung, die Objekte der moralischen Welt, das Wahre,
chöne, Rechte, Schlechte, Vernünftige u. s. w. nicht absolut,
cht selbstständig zu entdecken vermag, so wird sie doch mit Hülfe
nnlich gegebener Verhältnisse, relativ, Allgemeines und
esonderes, Sein und Schein, nothwendige Bedürfnisse und
kuriöse Gelüste wohl zu unterscheiden wissen. Auch wenn
ir den Glauben an das Vernünftige an sich ablegen, und
Folge dessen keine absoluten Friedensfreunde sind, mögen
ir doch den Krieg mit Bezug auf die friedlichen Interessen
nserer Zeit oder Bürgerschaft ein heilloses Uebel nennen.
rst wenn wir die vergebliche Entdeckungsreise nach der
Jahrheit überhaupt einstellen, werden wir das räumlich und

7*

zeitlich Wahre zu finden wissen. Gerade das Bewußtsein von der nur relativen Gültigkeit unserer Erkenntnisse ist der kräftigste Hebel des Fortschritts. Die Gläubigen der absoluten Wahrheit besitzen in ihrer Anschauung das monotone Schema ehrbarer Menschen und vernünftiger Einrichtungen. Sie widersetzen sich deshalb allen menschlichen und geschichtlichen Formen, welche ihrer Norm nicht passen und die doch die Wirklichkeit ohne Rücksicht auf ihren Kopf hervorbringt. Die absolute Wahrheit ist der Urgrund der Intoleranz. Umgekehrt geht die Toleranz aus dem Bewußtsein von der beschränkten Gültigkeit „ewiger Wahrheiten" hervor. Das Verständniß der reinen Vernunft d. h. Einsicht in die allgemeine Abhängigkeit des Geistes ist der wahre Weg zur praktischen Vernunft.

b) Das sittlich Rechte.

Dem Wesen nach beschränkt sich unsere Arbeit auf den Nachweis, daß reine Vernunft ein Unding ist, daß die Vernunft Inbegriff der einzelnen Erkenntnißakte ist, welche nur vermeintlich reine d. h. allgemeine, thatsächlich aber und nothwendig immer nur praktische, d. h. besondere Erkenntnisse inbegreift. Wir betrachteten die Philosophie, die vorgebliche Wissenschaft reiner oder absoluter Erkenntnisse. Ihr Zweck erweist sich eitel, insofern die philosophische Entwicklung einen fortwährenden Enttäuschungsakt darstellt, wo die unbedingten oder absoluten Systeme sich als räumlich und zeitlich bedingt erweisen. Unsere Darstellung hat die relative Bedeutung ewiger Wahrheiten gezeigt. Wir erkannten die Vernunft von der Sinnlichkeit abhängig, erkannten bestimmte Grenzen als nothwendige Bedingung der Wahrheit überhaupt. In speziellem Bezug auf Lebensweis-

eit sahen wir die gewonnene Wissenschaft des „reinen" Erenntnißvermögens praktisch bestätigt, durch die Abhängigeit des Weisen oder Vernünftigen von sinnlich gegebenen Verhältnissen. Bringen wir diese Theorie ferner bei der Moral in engerem Sinne in Anwendung, so muß sich auch ier, wo das Rechte und Schlechte streitbar ist, durch die vissenschaftliche Methode wissenschaftliche Einhelligkeit ereichen lassen.

Die heidnische Moral ist eine andere als die christliche. Die feudale Moral unterscheidet sich von der modern bürgerichen, wie Tapferkeit und Zahlungsfähigkeit. Kurz, daß ie verschiedenen Zeiten und verschiedenen Völker verschiedeer Moral sind, bedarf keiner Ausführung en détail. Es gilt diesen Wechsel als nothwendig begreifen, als Vorzug er menschlichen Gattung, als geschichtliche Entwicklung, und omit den Glauben an die „ewige Wahrheit", wofür jedesnal die herrschende Klasse ihre eigennützigen Gebote ausgiebt, umzutauschen gegen die Wissenschaft, daß das Recht iberhaupt ein purer Begriff ist, den wir vermöge der Denkkraft den verschiedenen einzelnen Rechten entnehmen. Das Recht im Allgemeinen bedeutet nicht mehr und nicht ninder, als jeder Gattungsname, als z. B. der Kopf überhaupt. Jeder wirkliche Kopf ist ein aparter, entweder Menschen- oder Thierkopf, breit oder lang, schmal oder dick, . h. eigen oder individuell geartet. Aber jeder aparte Kopf hat doch wieder allgemeine Eigenschaften, Eigenschaften, velche allen Köpfen übereinstimmend angehören, z. B. des Körpers Oberhaupt zu sein. Ja, jeder Kopf hat so viel Geneines wie Apartes, nicht mehr eigen als kommun. Das Denkvermögen entnimmt den einzelnen, wirklichen Köpfen as Allgemeine und verschafft sich so den Begriff des Kopfes,

d. i. den Kopf überhaupt. Wie der Kopf überhaupt das Gemeinschaftliche aller Köpfe, so bedeutet das Recht überhaupt das Gemeinschaftliche aller Rechte. Beides sind Begriffe und keine Dinge.

Jedes wirkliche Recht ist ein besonderes, recht nur unter gewissen Umständen, für gewisse Zeiten, diesem oder jenem Volke. „Du sollst nicht tödten," ist Recht im Frieden, unrecht im Kriege; recht für die Majorität unserer Gesellschaft, welche ihrem dominirenden Bedürfnisse die Mucken der Leidenschaft geopfert wissen will, doch unrecht dem Wilden, der nicht soweit gekommen ein friedliches geselliges Leben zu schätzen, der deshalb das angeführte Recht als unrechte Beschränkung seiner Freiheit empfindet. Für die Lebensliebe ist der Mord ein schimpflicher Greuel, für die Rache ein köstliches Labsal. So ist der Raub dem Räuber recht und dem Beraubten unrecht. Von einem Unrecht überhaupt kann dabei nur in einem relativen Sinne die Rede sein. Die Handlung ist nur soweit allgemein unrecht, als sie allgemein mißliebig ist. Sie ist der großen Mehrzahl unrecht, weil unsere Generation mehr Interesse am bürgerlichen Handel und Wandel als an den Abenteuern der Heerstraße hat.

Wollte ein Gesetz, eine Lehre, eine Handlung absolut recht, recht überhaupt sein, so müßte sie dem Wohle aller Menschen, unter allen Verhältnissen, zu allen Zeiten entsprechen. Dieses Wohl ist jedoch so verschieden, wie die Menschen, ihre Umstände und die Zeit. Was mir gut, ist einem Andern schlimm, was in der Regel wohl, thut ausnahmsweise leid; was einer Zeit frommt, hemmt eine andere. Das Gesetz, welches Anspruch darauf machen wollte, Recht überhaupt zu sein, dürfte nie und Niemand widersprechen. Keine Moral, keine Pflicht, kein kategorischer Imperativ, keine Idee des Guten vermag den

Menschen zu lehren, was gut, was böse, was recht, was unrecht sei. Gut ist, was unserm Bedürfniß entspricht, böse, was ihm widerspricht. Aber was ist wohl gut überhaupt? Alles und Nichts! Nicht das grade Holz ist gut, nicht das krumme. Keines ist gut, und jedes ist gut — da wo ich sein bedarf. Und wir bedürfen Alles, gewinnen jedem Dinge eine gute Seite ab. Wir sind nicht beschränkt auf dies oder jenes. Wir sind unbeschränkt, universell, allbedürftig. Deshalb sind unsere Interessen unzählbar, unsagbar, deshalb ist jedes Gesetz ungenügend, weil es immer nur ein besonderes Wohl, ein einzelnes Interesse im Sinne hat, deshalb ist kein Recht recht, oder auch alle Rechte: du sollst tödten und du sollst nicht tödten.

Der Unterschied zwischen guten und bösen, rechten und schlechten Bedürfnissen findet, wie Wahrheit und Irrthum, wie Vernunft und Unvernunft, seine Auflösung in dem Unterschiede des Besondern und Allgemeinen. Die Vernunft vermag aus sich sowenig positive Rechte, absolut moralische Maximen zu entdecken wie irgend eine andere spekulative Wahrheit. Erst wenn ihr sinnliches Material gegeben ist, wird sie der Zahl nach das Allgemeine und Besondere, dem Grade nach das Wesentliche und Unwesentliche zu ermessen wissen. Die Erkenntniß des Rechten oder Moralischen will, wie die Erkenntniß überhaupt, das Allgemeine. Aber das Allgemeine ist nur möglich innerhalb gesetzter Schranken, als das Allgemeine eines besondern, gegebenen, sinnlichen Objekts. Wenn man irgend eine Maxime, irgend ein Gesetz oder Recht, zu Recht „an sich", zu Recht überhaupt oder im Allgemeinen macht, so vergißt man diese nothwendige Beschränkung. Das Recht im Allgemeinen ist zunächst ein leerer Begriff, der erst einen vagen Inhalt gewinnt, wenn er als R e c h t

des Menschen im Allgemeinen erfaßt wird. Die Moral, die Bestimmung des Rechten hat jedoch einen praktischen Zweck. Lassen wir nun das allgemein menschliche, das widerspruchslose Recht für moralisches Recht gelten, so wird nothwendig der praktische Zweck verfehlt. Eine That oder Handlungsweise, welche allgemein, d. h. überall recht ist, empfiehlt sich selbst, bedarf deshalb keiner gesetzlichen Vorschrift. Nur das determinirte, bestimmten Personen, Klassen, Völkern, bestimmten Zeiten und Umständen angepaßte Gesetz hat praktischen Werth und ist um so praktischer, je begrenzter, bestimmter, präziser, je weniger allgemein es ist.

Das allgemeinste, weitest anerkannte Recht oder Bedürfniß ist seiner Qualität nach nicht rechtlicher, nicht besser oder werthvoller als das kleinste Recht eines Augenblicks, als das momentane Bedürfniß einer Persönlichkeit. Ob wir auch die Sonne hunderte oder tausende Meilen groß wissen, sind wir dennoch frei, sie tellergroß zu sehen. Ob wir auch ein Gebot der Moral theoretisch oder im Allgemeinen als gut und heilig anerkennen, sind wir doch in der Praxis frei, dasselbe momentan, stellenweise, individuell als schlecht und nichtsnutzig zu verwerfen. Auch das hehrste, heiligste allgemeinste Recht gilt nur innerhalb gesetzter Schranken, und innerhalb gesetzter Schranken ist auch das grasseste Unrecht gültiges Recht. Wohl besteht ein ewiger Unterschied zwischen vermeintlichen und wahren Interessen, zwischen passion und raison, zwischen wesentlichen, dominirenden, allgemeinen, anzuerkennenden Bedürfnissen und Neigungen und zufälligen untergeordneten, besonderen Gelüsten. Aber dieser Unterschied begründet keine zwei getrennten Welten, eine Welt des Guten und eine andere Welt des Bösen. Der Unterschied ist kein positiver, allgemeiner,

beständiger, absoluter, sondern gilt nur relativ. Er richtet sich, wie der Unterschied von schön und häßlich, nach der Individualität desjenigen, der da unterscheidet. Was hier ein wahres, gebotenes Bedürfniß, ist dort eine sekundäre, untergeordnete, verwerfliche Neigung.

Die Moral ist der summarische Inbegriff der verschiedensten einander widersprechenden sittlichen Gesetze, welche den gemeinschaftlichen Zweck haben die Handlungsweise des Menschen gegen sich und Andere derart zu regeln, daß bei der Gegenwart auch die Zukunft, neben dem Einen das Andere, neben dem Individuum auch die Gattung bedacht sei. Der einzelne Mensch findet sich mangelhaft, unzulänglich, beschränkt. Er bedarf zu seiner Ergänzung des Andern, der Gesellschaft und muß also, um zu leben, leben lassen. Die Rücksichten, welche aus dieser gegenseitigen Bedürftigkeit hervorgehen, sind es, was sich mit einem Wort Moral nennt.

Die Unzulänglichkeit des Einzelnen, das Bedürfniß der Genossenschaft ist Grund oder Ursache der Berücksichtigung des Nächsten, der Moral. So nothwendig nun der Träger dieses Bedürfnisses, so nothwendig der Mensch immer individuell ist, so nothwendig ist auch das Bedürfniß ein individuelles, bald mehr und bald minder intensiv. So nothwendig der Nächste verschieden ist, so nothwendig sind die erforderlichen Rücksichten verschieden. Dem konkreten Menschen gehört eine konkrete Moral. So abstrakt und inhaltslos wie die allgemeine Menschheit, so abstrakt und inhaltslos ist auch die allgemeine Sittlichkeit, so unpraktisch und erfolglos sind auch die ethischen Gesetze, welche man aus dieser

vagen Idee abzuleiten sucht. Der Mensch ist eine lebendige Persönlichkeit, die ihr Heil und ihren Zweck in sich selbst, zwischen sich und der Welt das Bedürfniß, das Interesse als Mittler hat, die keinem Gesetz, ohne Ausnahme, längern und weiteren Gehorsam schuldet, als es diesem Interesse unterthan ist. Die moralische Pflicht und Schuldigkeit eines Individuums geht nie über sein Interesse hinaus. Was aber darüber hinausgeht, das ist die materielle Macht des Allgemeinen über das Besondere.

Bestimmen wir als Aufgabe der Vernunft die Ermittlung des moralisch Rechten, so kann ein einhelliges, wissenschaftliches Resultat erzielt werden unter der Bedingung, daß wir uns vorher über die Personen oder Verhältnisse, über die Grenzen einigen, innerhalb deren das allgemein Rechte zu bestimmen sei, dadurch also, daß wir keine Rechte an sich, sondern determinirte Rechte für bestimmte Voraussetzungen suchen, dadurch, daß wir die Aufgabe präzisiren. Die widerspruchsvolle Bestimmung der Moral, die mißhellige Lösung beruht auf dem Mißverständniß der Aufgabe. Ohne ein gegebenes Quantum der Sinnlichkeit, ohne begrenztes Material das Rechte suchen, ist ein Akt der Spekulation, welche überhaupt die Natur ohne Sinne erforschen zu können glaubt. In dem Begehr aus puren Erkenntnißakten oder pur aus der Vernunft eine positive Bestimmung der Moral zu erlangen, manifestirt sich der philosophische Glaube an Erkenntnisse a priori.

„Es ist wahr," sagt Macaulay in seiner Geschichte Englands, wo er von dem Aufstande gegen die gesetzlose und grausame Regierung James II. redet, „die Grenze zwischen der gerechten und ungerechten Auflehnung ist unmöglich genau zu bestimmen. Diese Unmöglichkeit stammt aus der Natur des Unterschieds zwischen Recht und Unrecht und fin-

det sich in allen Theilen der Ethik wieder. Die gute Handlung ist von der schlechten nicht so genau zu unterscheiden, wie der Kreis vom Viereck. Es giebt eine Grenze, wo Tugend und Laster in einander übergehen. Wer vermöchte wohl den Unterschied zwischen Muth und Verwegenheit, zwischen Vorsichtigkeit und Feigheit, zwischen Freigebigkeit und Verschwendung genau zu markiren? Wer ist fähig zu bestimmen, wie weit die Gnade über das Verbrechen auszudehnen ist, wo sie aufhört den Namen der Gnade zu verdienen und zur verderblichen Schwachheit wird?"

Die Unmöglichkeit der genauen Bestimmung dieser Grenze ursacht nicht im Sinne Macaulay's die Natur des Unterschieds zwischen Recht und Unrecht, sondern die befangene Anschauung, welche an ein unbegrenztes Recht, an positive Tugenden und Laster glaubt, welche sich nicht zu der Einsicht erhoben hat, daß gut und brav, recht und schlecht immer nur einer Relation des Subjekts, das urtheilt, gilt, und nicht dem Objekt an sich. Muth ist in den Augen des Vorsichtigen Verwegenheit und Vorsicht in den Augen des Muthigen Feigheit. Die Auflehnung gegen eine bestehende Regierung ist immer nur den Aufständischen gerecht, den Angegriffenen immer unrecht. Keine Handlung kann recht überhaupt, absolut recht oder unrecht sein.

Dieselben Eigenschaften des Menschen sind je nach Bedürfniß und Verwendung, je nach Zeit und Ort, bald gut, bald schlecht. Hier gilt Winkelzügigkeit, List und Verschlagenheit, dort Treue, Gradheit und Offenheit. Hier führt Barmherzigkeit und Milde, dort rücksichtslose, blutige Strenge zum Zweck und zur Wohlfahrt. Die Quantität, das mehr oder minder Heilsame einer menschlichen Eigenschaft bestimmt den Unterschied zwischen Tugend und Laster.

Nur insoweit die Vernunft das quantitative Rechtsein einer Eigenschaft, Vorschrift oder Handlung zu ermessen vermag, weiß sie Recht und Unrecht, Tugend und Laster zu scheiden. Kein kategorischer Imperativ, kein ethisches Soll begründet das wirkliche praktische Recht, umgekehrt findet die Ethik ihre Begründung in dem wirklichen sinnlichen Rechtsein. Der Vernunft überhaupt ist Freimüthigkeit keine bessere Charaktereigenschaft als Verschlagenheit. Nur insofern die Freimüthigkeit quantitativ, d. h. öfter, häufiger, allgemeiner besser bekommt als Verschlagenheit, ist erstere vorziehbar. Daraus erhellt, daß eine Wissenschaft des Rechten nur insoweit der Praxis zum Leitfaden dienen kann, als anderseits die Praxis der Wissenschaft zur Voraussetzung gedient hat. Die Wissenschaft kann die Praxis nicht weiter belehren, als sie erstlich von der Praxis belehrt worden ist. Die Vernunft kann die Handlungsweise des Menschen nicht im voraus bestimmen, weil sie die Wirklichkeit nur erfahren, nicht anticipiren kann, weil jeder Mensch, jede Situation neu, ursprünglich, original, nie dagewesen ist, weil sich die Möglichkeit der Vernunft auf das Urtheil a posteriori beschränkt.

Das Recht im Allgemeinen oder das Recht an sich ist ein Recht in's Blaue hinein, ist ein spekulativer Wunsch. Das wissenschaftlich allgemeine Recht bedarf gegebener, sinnlicher Voraussetzungen, auf deren Grund die Bestimmung des Allgemeinen Statt hat. Die Wissenschaft ist keine dogmatische Versicherung, die da sagen könnte: das oder das ist recht; weil es als recht erkannt wird. Die Wissenschaft bedarf zu ihren Erkenntnissen einen äußerlichen Grund. Sie kann das Rechte nur erkennen, sofern es recht ist. Sein ist Material, Voraussetzung, Bedingung, Grund der Wissenschaft.

Aus dem Gesagten ergiebt sich die Forderung, die Moral, statt spekulativ oder philosophisch, induktiv oder wissenschaftlich zu erforschen. Wir dürfen keine absolut, sondern nur relativ allgemeine Rechte zu kennen begehren, immer nur Rechte vorher bestimmter Voraussetzungen als moralische Aufgabe der Vernunft bestimmen. So löst sich der Glaube an eine sittliche Weltordnung in das Bewußtsein der menschlichen Freiheit auf. Die Erkenntniß der Vernunft, des Wissens oder der Wissenschaft schließt ein die Erkenntniß von der beschränkten Rechtsgültigkeit aller ethischen Maximen.

Was auf den Menschen den Eindruck des Heilvollen, Werthvollen, Göttlichen machte, stellte er im Tabernakel des Glaubens als das hochwürdigste Gut aus. Der Aegypter die Katze und der Christ die väterliche Vorsorge. So, als sein Bedürfniß ihn anfänglich zu Ordnung und Zucht anführte, begeisterte die Wohlthat des Gesetzes ihn zu einer solch hohen Meinung von der adligen Herkunft desselben, daß er das eigene Machwerk für göttliche Bescheerung annahm. Die Erfindung der Mausfalle oder andere wohlthätige Neuerungen verdrängten die Katze aus ihrer erhabenen Stellung. Wo der Mensch sein eigener Herr wird, sich selber Schutz und Schirm, wo er selbst vorsieht, wird jede andere Vorsehung unnütz, mit seiner Mündigkeit eine höhere Vormundschaft lästig. Der Mensch ist ein eifersüchtiger Mensch! Rücksichtslos subordinirt er Jegliches seinen Interessen: Gott und Gebot! Mag sich nun eine Verordnung durch ihre treue Dienste eine noch so alte und wichtige Autorität erworben haben, neue, contradiktorische Bedürfnisse degradiren die göttliche Instruktion zur menschlichen Satzung, das alte Recht zum frischen Unrecht. Die Einschüchterung mittelst exemplarischer Strafe: Aug' um Auge, Zahn um

Zahn, welche der Hebräer als den Schutzherrn moralischen Wandels gesalbt und geehrt hatte, dem kündigte der Christ ganz frivol den Respekt. Er hatte den Segen der Friedfertigkeit kennen lernen, brachte die ergebene Duldung in's heilige Land, besetzte den leeren Tabernakel mit der sanftmüthigen Zumuthung, auch die Linke noch hinzuhalten, wenn die Rechte Ohrfeigen satt hat. Und in unserer, dem Namen nach wohl christlichen, jedoch der That nach höchst antichristlichen Zeit, ist die verehrte Duldung längst außer Praxis gekommen.

Wie jeder Glaube seinen besondern Gott, so hat jede Zeit ihr besonderes Recht. Soweit bleiben Religion und Moral mit der Verehrung ihres Heiligthums in Ordnung; aber arrogant werden die Gesellen, weil sie sich breiter machen als sie sind, weil sie, was zeitweise, was unter gewissen Umständen göttlich und recht, nun auch allen weiteren Verhältnissen als ein Unübertreffliches, Absolutes, Permanentes aufbürden möchten, weil sie mit dem heilsamen Remedium ihrer individuellen Krankheit die Charlatanerie einer Universalmedizin treiben, weil sie übermüthig ihre Herkunft vergessen. Ursprünglich diktirt ein individuelles Bedürfniß das Gesetz, und dann soll der allbedürftige Mensch auf dem schmalen Seil dieser Regel tanzen. Ursprünglich ist das wirklich Gute recht, und dann soll nur das gebotene Recht wirklich gut sein. Das ist das Unerträgliche: dem etablirten Gesetz ist es nicht genug, dieser Zeit, diesem Volke oder Lande, dieser Klasse oder Kaste recht zu sein; es will alle Welt dominiren, will Recht überhaupt sein, so als wenn eine Pille Medikament überhaupt sein wollte, gut für Alles, gut für Durchfall und gut für Hartleibigkeit. Diese dünkelhaften Uebergriffe heimschicken, dem Hahn die Pfauenfeder ausrupfen, ist Sache

des Fortschritts, welcher den Menschen über die erlaubte Grenze hinausleitet, ihm die Welt erweitert, seinen bedrängten Interessen die vorenthaltene Freiheit wiedererobert. Die Uebersiedlung von Palästina nach Europa, wo der verbotene Genuß des Schweinfleisches die schlimme Folge von Grind und Krätze nicht mehr nachzieht, erlöst unsere natürliche Freiheit von einer nunmehr sinnlosen, wenn auch ehemals göttlichen Beschränkung. Doch reißt der Fortschritt einem Gott oder Recht nicht die Tressen ab, um sie andern anzuhängen: das wäre Tausch, kein Acquisit. Die Entwicklung verweist die überlieferten Heiligen nicht des Landes; sie drängt sie nur zurück von dem usurpirten Boden des Allgemeinen in ihr besonderes Gehege. Das Kind hebt sie auf und schüttet dann das Bad aus. Weil die Katze den Heiligenschein verloren, weil sie aufhört Gott zu sein, hört sie noch nicht auf zu mausen, und wenn auch die jüdischen Gebote zeitbestimmter Reinigung längst verschollen, blieb doch die Sauberkeit immer noch in verdienter Achtung. Nur einer ökonomischen Verwaltung des alten Erwerbs verdanken wir den gegenwärtigen Reichthum der Civilisation. Die Entwicklung ist ebensoviel konservativ als revolutionär und findet in jedem Gesetz soviel Unrecht als Recht.

Zwar spüren die Gläubigen der Pflicht Differenz zwischen moralischem und gesetzlichem Recht; doch läßt ihre interessirte Befangenheit sie nicht zu der Einsicht, daß jedes Gesetz ursprünglich moralisch und jede bestimmte Moral im Verlauf der Entwicklung zum bloßen Gesetz herabsinkt. Ihr Verständniß erreicht andere Zeiten und andere Klassen, nur nicht die eigenen. In den Gesetzen der Chinesen und Lappländer erkennt man chinesische und lappländische Bedürfnisse. Doch weit erhabener ist das Reglement des bürgerlichen Lebens!

Unsere heutigen Einrichtungen und Moralbegriffe sind entweder ewige Natur- und Vernunftwahrheiten oder permanente Orakelsprüche eines reinen Gewissens. Als wenn nicht der Barbar auch eine barbarische Vernunft; als wenn nicht der Türke ein türkisch, der Hebräer ein hebräisch Gewissen hätte; als wenn sich der Mensch nach dem Gewissen richten könnte, da sich doch umgekehrt das Gewissen nach dem Menschen richtet! —

Wer die Bestimmung des Menschen beschränkt auf das Gott lieben und dienen, um später ewig selig zu werden, mag die überkommenen Vorschriften seiner Moral gläubig als Autorität anerkennen und demnach wandeln. Wem dagegen die Entwicklung, die Bildung, die irdische Seligkeit des Menschen Zweck ist, wird die Frage nach dem Titel dieser Superiorität keineswegs müßig finden. Das Bewußtsein individueller Freiheit schafft erst die zum beherzten Fortschritt nöthige Rücksichtslosigkeit gegen Andermanns Regel, erlöst uns von dem Streben nach einem illusorischen Ideal, einer besten Welt überhaupt und gibt uns den bestimmten praktischen Interessen unserer Zeit oder Individualität zurück. Zugleich aber söhnt es uns aus mit der bestehenden wirklichen Welt, welche wir nun nicht mehr betrachten als verfehlte Realisation dessen, was *sein soll*, sondern als Ordnung dessen, was *sein kann*. Die Welt ist immer recht. Was da ist, soll sein und soll nicht eher anders sein bis es anders wird. Wo die Wirklichkeit, die Macht, ist per se auch das Recht, d. h. die Formulirung des Rechten. Der Ohnmacht bleibt in Wirklichkeit kein weiteres Recht als erst die Uebermacht zu erstreben, um dann ihrem Bedürfniß die verweigerte Geltung zu schaffen. So wie uns das Verständniß der Geschichte die Religionen, Sitten, Einrichtungen und Anschauungen der

Vergangenheit nicht nur von der negativen, lächerlichen, verbrauchten, sondern auch von der positiven, vernünftigen, nothwendigen Seite zeigt, welche uns z. B. die Vergötterung der Thiere als begeisterte Anerkennung ihrer Nützlichkeit verstehen lernt; so zeigt uns das Verständniß der Gegenwart die bestehende Ordnung der Dinge nicht allein in ihrer Unzulänglichkeit, sondern auch als vernünftige, nothwendige Conclusion vorhergegangener Prämissen.

c) Das Heilige.

In dem bekannten Satz: der Zweck heiligt das Mittel, findet die entwickelte Theorie der Moral ihre praktische Formulirung. Die Maxime diene, zweideutig gesprochen, uns und den Jesuiten zum gemeinschaftlichen Vorwurf. Die Vertheidiger der Gesellschaft Jesu bestreben sich dieselbe als eine böswillige Verläumdung ihres Clienten darzustellen. Wir wollen zwischen den Parteien weder für noch gegen sprechen, sondern unser Wort der Sache selbst leihen, den Lehrsatz als wahr, vernünftig begründen, ihn in der öffentlichen Meinung zu rehabilitiren suchen.

Zur Beschwichtigung des allgemeinsten Widerspruchs dürfte das Verständniß genügen, daß Mittel und Zwecke sehr relative Begriffe sind, daß alle besondern Zwecke Mittel und alle Mittel Zwecke sind. So wenig ein positiver Unterschied zwischen groß und klein, zwischen Recht und Unrecht, zwischen Tugend und Laster statt hat, sowenig vermögen wir zwischen Mittel und Zweck positiv zu unterscheiden. Für sich apart, als Ganzes betrachtet, ist jede Handlung Selbstzweck und die verschiedenen Momente, in welche sich auch die kurzzeitigste Handlung theilt, sind ihre Mittel. In Gemeinschaft mit andern Handlungen ist jede besondere Handlung Mittel,

das mit seines Gleichen einen allgemeinen Zweck erstrebt. Handlungen sind an sich weder Mittel noch Zwecke. An und für sich ist Nichts. Alles Sein ist relativ. Die Dinge sind das, was sie sind, nur in und durch ihre Beziehungen. Umstände ändern die Sache. Insofern jede Handlung andere Handlungen neben sich hat, ist sie Mittel, hat sie ihren Zweck außer sich, in der Gemeinschaft; insofern aber jede Handlung abgeschlossen für sich ist, ist sie Zweck, der seine Mittel einschließt. Wir essen um zu leben; insofern wir jedoch während des Essens leben, leben wir um zu essen. Wie sich das Leben zu seinen Funktionen, so verhält sich der Zweck zu seinen Mitteln. Wie das Leben nur der Inbegriff der Lebensfunktionen, so ist der Zweck Inbegriff seiner Mittel. Der Unterschied zwischen Mittel und Zweck reduzirt sich auf den Unterschied zwischen dem Besondern und Allgemeinen. Und alle abstrakte Unterschiede reduziren sich auf diesen einen Unterschied weil die Abstraktions- oder die Unterscheidungskraft selbst sich reduzirt auf das Vermögen zwischen dem Besondern und Allgemeinen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung aber setzt Material, Gegebenes, einen Kreis sinnlicher Erscheinungen, Etwas voraus, durch welches sie sich bethätigt. Ist dieser Kreis auf dem Gebiete der Handlungen oder Funktionen gegeben, mit andern Worten, ist eine vorherbegrenzte Anzahl verschiedener Handlungen der Gegenstand, so nennen wir das Allgemeine Zweck und jeden mehr oder minder großen Theil des Kreises, jede besondere Funktion Mittel. Ob irgend eine bestimmte Handlung Zweck oder ob Mittel ist, hängt ab davon, ob wir sie betrachten als Ganzes, in Beziehung zu ihren eigenen Momenten, woraus sie sich zusammensetzt, oder als Theil, in Beziehung ihrer Gemeinschaft mit andern Handlungsweisen. Im Allgemeinen, von einem

Standpunkt, welcher alle menschlichen Handlungen totaliter überschaut, welcher die Totalität der menschlichen Handlungen zum Gegenstande hat, gibt es nur einen Zweck: das menschliche Heil. Dieses Heil ist Zweck aller Zwecke, Zweck in letzter Instanz, ist der eigentliche, wahre, allgemeine Zweck, dem gegenüber alle besondern Zwecke nur Mittel sind.

Nun kann unsere Behauptung, daß der Zweck das Mittel heiligt, auch nur von einem unbedingten Zweck unbedingt gültig sein. Alle besondern Zwecke aber sind endlich, bedingt. Absoluter, unbedingter Zweck ist nur das menschliche Heil, ein Zweck, der alle Verordnungen und Handlungen, alle Mittel heiligt, solange sie ihm unterthan, der sie lästert, sobald sie sich selbst überlassen, ihm nicht mehr dienstbar sind. Das Heil ist, wie wörtlich, so auch thatsächlich der Ursprung und Grund des Heiligen. Heilig ist überall das Heilsame. Dabei ist das Heil im Allgemeinen, jenes Heil, welches alle Mittel heiligt, nicht als Abstraktion zu verkennen, deren wirklicher Inhalt so verschieden ist, wie die Zeiten, Völker oder Personen, die an ihrem Heile suchen. Es ist nicht zu verkennen, daß es zur Bestimmung des Heiligen oder Heilsamen bestimmter Verhältnisse bedarf, daß kein Mittel, keine Handlung heilig an sich ist, sondern erst durch gegebene Beziehungen heilig wird. Nicht der Zweck überhaupt, sondern der heilige Zweck heiligt die Mittel. Da aber jeder wirkliche, besondere Zweck nur relativ heilig ist, kann er seine Mittel nur relativ heiligen.

Die Opposition, welche man gegen unsere Maxime ins Feld führt, ist nicht sowohl gegen sie selbst, als gegen eine falsche Anwendung derselben gerichtet. Man versagt die Anerkennung, man erlaubt den sogenannten heiligen Zwecken

nur beschränkte Mittel, weil im Hintergrunde das Bewußtsein versteckt ist, daß diesen Zwecken nur eine beschränkte Heiligkeit zugehört. Anderseits wollen wir mit der Behauptung des Satzes nur sagen, daß die verschiedenen nominell heiligen Mittel und Zwecke nicht heilig sind, weil irgend eine Autorität, irgend der Ausspruch einer Schrift, eines Gewissens oder einer Vernunft sie heilig nennt, sondern nur dann und darum, nur insoweit, als sie dem gemeinschaftlichen Zweck aller Zwecke und Mittel, als sie dem menschlichen Heil entsprechen. Unsere Lehre vom Zweck sagt ganz und gar nicht, daß wir dem heiligen Glauben Lieb' und Treu', aber auch nicht umgekehrt, daß wir für Lieb' und Treu' den Glauben opfern sollen. Sie spricht nur die Thatsache aus, daß wo der oberste Zweck durch sinnliche Dispositionen oder Umstände gegeben ist, alle widersprechenden Mittel schlecht sind, und umgekehrt, allgemein schlechte Mittel durch Beziehung auf ein momentanes oder individuelles Heil momentane oder individuelle Heiligung finden. Wo immer Friedfertigkeit thatsächlich als heilsamer Zweck beliebt wird, ist der Krieg ein schlechtes Mittel. Wo umgekehrt der Mensch sein Heil im Kriege sucht, ist Morden und Brennen ein heiliges Mittel. Mit andern Worten, unsere Vernunft bedarf zur endgültigen Bestimmung des Heiligen gegebene sinnliche Verhältnisse oder Thatsachen als Voraussetzung; sie vermag das Heilige nicht im Allgemeinen, nicht a priori, nicht philosophisch, sondern nur im Speziellen, a posteriori, nur empirisch zu bestimmen.

Erkennen, daß das Heil des Menschen Zweck aller Zwecke, Heiliger aller Mittel ist, ferner absehen von allen besondern Bestimmungen, von allen persönlichen Ideen dieses Heils und die thatsächliche Verschiedenheit desselben aner-

kennen, heißt zugleich verstehn, daß die Mittel überhaupt nicht weiter heilig sind, als der Zweck heilig ist. Kein Mittel, keine Handlung ist positiv heilig oder heilsam. Je nach den Umständen und der Relation ist ein und dasselbe Mittel bald gut und bald schlecht. Eine Sache ist nur da gut, wo ihre Folgen gut sind, nur darum, weil das Gute ihr Resultat, ihr Zweck ist. Lug und Trug sind nur darum schlecht, weil ihre Folgen uns schlecht bekommen, weil wir nicht belogen und betrogen sein wollen. Wo es dagegen einem heiligen Zweck gilt, nennt sich das auf Lug und Trug basirte Scheinmanöver Kriegslist. Wer glaubefest die Keuschheit gut heißt, weil sie Gott befohlen hat, mit dem wollen wir weiter nicht rechten; wer aber die Tugend ehrt um der Tugend willen und das Laster scheut des Lasters, d. h. der Folgen wegen, der gibt zugleich zu, daß er die Begier des Fleisches dem Zweck der Gesundheit zum Opfer bringt, mit andern Worten: daß erst der Zweck das Mittel heiligt.

Der christlichen Weltanschauung sind die Gebote ihrer Religion unbedingt absolut gut, gut für Zeit und Ewigkeit, gut, weil die christliche Offenbarung sie gut heißt. Sie weiß nicht, daß z. B. ihre Tugend par excellence, die specifisch christliche Tugend der Enthaltsamkeit ihren Werth erst gegenüber der korrupten heidnischen Ueppigkeit erhalten hat, gegenüber dem vernünftigen, bedächtigen Genusse aber keine Tugend mehr ist. Sie hat bestimmte Mittel, die ihr ohne Beziehung auf ihren Zweck gut, und andere, die ihr ohne Beziehung auf den Zweck schlecht sind. Sie lehnt sich insoweit mit Recht gegen die quästionirte Maxime auf.

Das moderne Christenthum, die heutige Welt hat jedoch diesen Glauben praktisch längst abgethan. Mit dem Munde zwar nennt sie die Seele das Ebenbild Gottes und

den Leib einen stinkenden Madensack; mit der That aber beweist sie, wie wenig ernst die religiösen Phrasen gemeint sind. Sie kümmert sich wenig um jenen bessern Theil und schenkt dem geschmähten Leibe ihr ganzes Sinnen und Trachten. Wissenschaft und Kunst, die Produkte aller Zonen verwendet man zu seiner Verherrlichung, ihn köstlich zu kleiden, lecker zu nähren, sorgsam zu pflegen und weich zu betten. Ob man auch im Vergleich zu jenem ewigen Leben verächtlich von diesem irdischen Leben spricht, hängt doch die Praxis sechs lange Wochentage unermüdlich an seinem Genusse, während man den Himmel kaum Sonntags eine kurze Stunde unaufmerksamer Aufmerksamkeit werth hält. Mit derselben kopflosen Zerfahrenheit geht dann die sogenannte christliche Welt auch mündlich gegen unser Thema an, während sie wirklich die beschimpftesten Mittel mit dem Zweck der eigenen Wohlfahrt heiligt, als argumentum ad hominem sogar die Prostitution mit Staatsmitteln tolerirt. Wenn die Kammern unserer Repräsentativ-Staaten die Feinde ihrer bürgerlichen Ordnung mit Standrecht und Deportation niederhalten und dieses Verbrechen an dem vielgepriesenen Spruch, „was du nicht willst, das dir gescheh', das füg' auch keinem Andern zu," mit dem öffentlichen Heil, oder ihre Ehescheidungsgesetze mit der Privatwohlfahrt motiviren, so finden wir damit thatsächlich anerkannt, daß der Zweck das Mittel heiligt. Und wenn auch die Bürger dem Staat Rechte erlauben, welche sie selbst sich absprechen, so sind das doch auch im Sinne unserer Gegner nur die abgetretenen eigenen Rechte seiner Unterthanen.

Allerdings, wer in der bürgerlichen Welt Lug und Trug als Mittel der Bereicherung, wenn auch zum Zweck anderweitiger Wohlthätigkeit, verwendet, oder wie der

heilige Krispinus, Leder stiehlt, um armen Leuten Schuhe zu machen, der heiligt seine Mittel nicht mit seinem Zweck, weil ihr der Zweck nicht, oder doch nur nominell, wohl im Allgemeinen, aber nicht im Speziellen, nicht im angeführten Falle heilig ist; weil die Wohlthätigkeit nur ein Zweck von untergeordneter Heiligkeit ist, der ihrem Hauptzweck, der bürgerlichen Ordnung gegenüber nur ein Mittel sein darf, der, wo er sich dieser seiner Bestimmung widersetzt, dadurch auch den Namen eines guten Zwecks verliert, und wie gesagt, kann der Zweck, der nur unter Bedingungen heilig ist, auch nur unter denselben Bedingungen seine Mittel heiligen. Die unerläßliche Bedingung aller guten Zwecke ist die Heilsamkeit, die, mag sie nun auf christliche oder heidnische, auf feudale oder bürgerliche Art gesucht werden, allemal die Forderung stellt, daß dem als wesentlich und nothwendig Betrachteten das Unwesentliche und minder Nothwendige untergeordnet werde, wogegen im angeführten Falle die mehr geschätzte Ehrlichkeit und bürgerliche Rechtschaffenheit der minder geschätzten Wohlthätigkeit geopfert würde. „Der Zweck heiligt das Mittel," heißt mit andern Worten, der Gewinn muß wie in der Oekonomie, so auch in der Ethik das Anlage-Kapital rentiren. So wenn man die Bekehrung des Unglaubens einen guten Zweck und die polizeiliche Gewaltmaßregel ein schlechtes Mittel nennt, zeugt auch das nicht gegen die Wahrheit der Maxime, sondern für eine falsche Anwendung. Das Mittel ist nicht heilig, weil der Zweck nicht gut ist, weil die gewaltsame Bekehrung kein heilsamer, vielmehr ein Zweck des Unheils, der Heuchelei ist; weil das eine Bekehrung ist, die nicht den Namen der Bekehrung verdient oder die Gewalt ein Mittel ist, dem hier nicht der Name des Mittels gehört. Wenn uns eine

gewaltsame Bekehrung und ein hölzernes Eisen gleich tolle Sachen sind, wie dürfen wir dann mit solchen Gedankenlosigkeiten, solch sinnlosen Wortverdrehungen, solchen dialektischen Kniffen und Sophistereien, gegen eine thatsächlich allgemein anerkannte Wahrheit angehn! Auch die jesuitischen Mittel, Ränke und Intriguen, Gift und Mord sind uns nur unheilig, weil uns der jesuitische Zweck, z. B. die Ausbreitung, Bereicherung und Verherrlichung des Ordens wohl ein Nebenzweck, der sich der unschuldigen Kanzelrede bedienen mag, aber kein unbedingt heiliger Zweck, kein Zweck à tout prix ist, dem wir Mittel erlaubten, die uns um einen wesentlichern Zweck, z. B. um die öffentliche oder leibliche Sicherheit betrögen. Mord und Todtschlag sind uns als individuelle Handlungen unsittlich, weil sie keine Mittel unseres Zwecks sind, weil wir nicht für die Rache oder Raubgier, nicht für Willkühr und eigenmächtige Handhabung des Richteramts, vielmehr für Gesetzlichkeit und den mehr unparteiischen Entscheid des Staats disponirt sind. Wenn wir uns dann aber als Schwurgericht konstituiren und die gefährlichen Verbrecher mit Strick und Beil unschädlich machen, heißt das nicht ausdrücklich, der Zweck heiligt das Mittel?

Dieselben Leute, die sich rühmen, schon seit Jahrhunderten mit dem Aristoteles, d. h. mit dem Autoritätsglauben gebrochen zu haben und in Folge dessen an Stelle der todten, überlieferten, — die lebendige, selbsterkannte Wahrheit setzten, finden wir in dem behandelten Exempel in vollem Widerspruch mit ihrer Tendenz. Bei einem schnurrigen Vorfall, wenn auch vom glaubwürdigsten Zeugen erzählt, bleibt man doch dem Grundsatz der Gewissensfreiheit treu, d. h., was der Erzähler possirlich und schnurrig nennt, darf der Zuhörer ernst und fatal finden. Man weiß zwischen der

Geschichte und ihrem subjektiven Eindruck zu unterscheiden, welcher letztere mehr den Erzähler als seinen Gegenstand charakterisirt. Bei guten Zwecken und schlechten Mitteln hingegen will man die Differenz zwischen dem Objekt und dessen subjektiver Bestimmung, die sonstwo aller Kritik Augenmerk ist, außer Acht lassen. Zwecke, wie die Wohlthätigkeit, die Bekehrung des Unglaubens u. s. w., nennt man ohne Weiteres, a priori, gedankenlos gut und heilig, weil sie das anderswo gewesen sind, obgleich ihr lebendiger Eindruck in den angeführten Fällen das gerade Gegentheil aussagt, und wundert sich nachträglich, daß der unrechtmäßige Titel die Unrechtmäßigkeit der Privilegien nachzieht.

Das Prädikat gut oder heilig verdient in der Praxis nur der Zweck, der selbst ein Mittel, ein Unterthan des Zwecks der Zwecke, des Heils ist. Wo der Mensch sein Heil im bürgerlichen Leben, in Produktion und Handel, in ungestörtem Besitz der Güter sucht, schneidet er sich die langen Finger mit dem Gebot, „du sollst nicht stehlen“; wo hingegen, wie bei den Spartanern, Krieg das höchste Gut ist und Verschlagenheit die nothwendige Eigenschaft eines guten Kriegers, verwendet man die Spitzbüberei zur Erwerbung der Schlauheit, sanktionirt den Diebstahl als Mittel zum Zweck. Nun den Spartaner schelten, daß er ein Krieger und kein ehrlicher Spießbürger war, heißt die Wirklichkeit verkennen, heißt verkennen daß unser Kopf nicht berufen ist der Welt faktische Zustände zu remplaciren, sondern zu begreifen, daß eine Zeit, ein Volk, ein Individuum immer das ist, was es unter den gegebenen Umständen sein kann und deshalb auch sein soll.

Wenn wir mit dem Satz, „der Zweck heiligt das Mit-

tel," die herrschende Anschauung auf den Kopf setzen, so ist das keine tadelhafte individuelle Liebhaberei des Paradoxen, sondern die konsequente Anwendung der philosophischen Wissenschaft. Die Philosophie ist hervorgegangen aus dem Glauben an einen dualistischen Gegensatz zwischen Gott und Welt, zwischen Leib und Seele, zwischen Geist und Fleisch, zwischen Kopf und Sinn, zwischen Denken und Sein, zwischen dem Allgemeinen und Besondern. Die Vermittlung dieses Gegensatzes stellt sich dar als ihr Zweck oder als Gesammtresultat der philosophischen Forschung. Die Philosophie fand ihre Auflösung in der Erkenntniß, daß das Göttliche weltlich und das Weltliche göttlich ist, daß sich die Seele zum Leibe, der Geist zum Fleische, das Denken zum Sein, der Verstand zu den Sinnen ganz so verhält, wie die Einheit zur Manichfaltigkeit oder wie das Allgemeine zum Besondern. Die Philosophie hat mit der irrthümlichen Voraussetzung begonnen, daß aus der Eins, als dem Ersten, die Zwei, Drei, Vier, das Manichfaltige als Nachfolgendes hervorgegangen sei. Sie resultirte mit der Erkenntniß, daß die Wahrheit oder Wirklichkeit diese Voraussetzung auf den Kopf setzt; daß die vielgestaltige Wirklichkeit, die sinnliche Manichfaltigkeit, das Besondere das Erste ist, aus welchem nachträglich die menschliche Hirnfunktion den Begriff der Einheit oder Allgemeinheit ableitet.

Kein Ergebniß der Wissenschaft steht im Vergleich zu dem Aufwand an Genie und Scharfsinn, welche diese Eine kleine spekulative Frucht gekostet hat. Aber auch keine wissenschaftliche Neuerung findet so alte tiefgewurzelte Hindernisse ihrer Anerkennung. Alle mit dem Ergebniß der Philosophie unbekannten Köpfe beherrscht der alte Glaube an die Wirklichkeit eines ächten, wahren, allgemeinen Heils,

dessen Entdeckung alle unächten, scheinbaren, besonderen Heiligthümer zu Schanden mache, während uns die Erkenntniß des Denkprozesses das gesuchte Heil als Hirnprodukt kennen lehrt, das eben, weil es ein allgemeines, d. h. abstraktes Heil sein soll, kein sinnliches oder wirkliches, d. h. besonderes Heil sein kann. In dem Glauben an einen totalen Unterschied zwischen ächtem und unächtem Heil manifestirt sich die Unwissenheit über den Hergang geistiger Operationen. Pythagoras setzte die Zahl als das Wesen der Dinge. Hätte der Grieche dies Wesen der Dinge als Kopf- oder Vernunftding erkennen können und die Zahl dann als das Wesen der Vernunft, als den gemeinschaftlichen oder abstrakten Inhalt alles geistigen Thuns bestimmt, so wären all die Zänkereien erspart worden, welche man seither um die verschiedenen Formen der absoluten Wahrheit, um die „Dinge an sich“ geführt hat.

Raum und Zeit sind die allgemeinen Formen der Wirklichkeit, oder die Wirklichkeit existirt bekannterweise im Raume und in der Zeit. In Folge dessen ist jedes wirkliche Heil räumlich und zeitlich und jedes räumliche und zeitliche Heil wirklich. Die verschiedensten Heilsamkeiten sind, insoweit sie heilsam sind, nur ihrer Weite und Breite, dem Quantum ihrer Ausdehnung, nur der Zahl nach verschieden. Jedes Heil, sowohl das wahre wie das vermeintliche, ist uns durch das sinnliche Gefühl, durch die Praxis, nicht durch die Vernunft gegeben. Die Praxis aber gibt verschiedenen Menschen und verschiedenen Zeiten die widersprechendsten Dinge als heilsam. Was hier Heil, ist dort Unheil und umgekehrt. Der Erkenntniß oder Vernunft bleibt dabei kein weiteres Geschäft, als diese durch sinnliche Empfindung gegebenen Heilsamkeiten, je nach den verschiedenen Personen

und Zeiten, an welchen, oder je nach den verschiedenen Graden der Intensivität, in welchen sie erscheinen, zu zählen und also das Kleine vom Großen, das Unwesentliche vom Wesentlichen, das Besondere vom Allgemeinen zu unterscheiden. Die Vernunft vermag uns das wahre Heil nicht autokratisch vorzuschreiben, sondern nur aus einem sinnlich gegebenen Quantum Heilsamkeiten das der Zahl nach häufigste, größte oder allgemeinste aufzuzählen. Das aber ist nicht zu vergessen, daß die Wahrheit einer solchen Erkenntniß oder Zählung auf bestimmter, gegebener Voraussetzung beruht. Also, vergeblich das Bemühen, das wahre Heil überhaupt suchen zu wollen! Praktisch, erfolgreich wird die Forschung nur, wenn sie sich bescheidet das bestimmte Heil einer bestimmten Partikularität zu erkennen. Das Allgemeine ist nur möglich innerhalb gesetzter Schranken. Darin aber stimmen die verschiedenen Bestimmungen des Heils überein, daß es überall heilsam ist, das Kleine dem Großen, das Unwesentliche dem Wesentlichen zu opfern, und nicht umgekehrt. Insofern diese Maxime recht ist, ist es ferner recht, daß wir für den guten Zweck des großen Heils das schlechte Mittel eines kleinen Unheils anwenden oder ertragen; daß der Zweck die Mittel heiligt.

Wäre man liberal genug, jeden nach seiner Façon selig werden zu lassen, würden sich die Gegner unserer Anschauung leicht von ihrer Wahrheit überzeugen. Aber statt dessen folgt man dem gewöhnlichen Wege der Kurzsichtigkeit und macht seinen Privatstandpunkt zum universellen. Das eigene Heil nennt man das allein wahre und das Heil anderer Völker, Zeiten und Verhältnisse ein Mißverständniß, wie jede Kunstrichtung ihren subjektiven Geschmack für objektive Schönheit ausgibt, verkennend, daß

e Einheit nur Sache der Idee, des Gedankens, aber die ache der Wirklichkeit Manichfaltigkeit ist. Das wirkliche eil ist manichfaltig und das wahre Heil nur eine subjektive ıswahl, das, wie die schnurrige Geschichte, anderswo auch ıen andern Eindruck machen, ein unwahres Heil sein kann. ;enn Kant oder Fichte oder sonst ein philosophischer Par-:ulier weit und breit die Bestimmung des Menschen abhan-lt und die Aufgabe dann zu seiner und seines Auditoriums ›llster Zufriedenheit löst, so sind wir heute doch erfahren :nug zu wissen, daß man auf dem Wege spekulativer orschung wohl seinen eigenen Begriff von der Bestimmung :s Menschen definiren, aber kein unbekanntes, verborgenes ›bjekt entdecken kann. Dem Gedanken, dem Verstande uß das Objekt gegeben sein, seine Arbeit ist das Urtheil, e Kritik; er mag unterscheiden zwischen wahrem und un-ahrem Heil, aber sich auch seiner Grenze erinnern, sich innern, daß, wie er selbst, so auch diese Unterscheidung :rsönlich ist, die nicht länger und weiter gilt, als An-:re von demselben Gegenstand denselben Eindruck em-fangen.

Die Menschheit ist eine Idee, der Mensch aber ist alle-al eine besondere Persönlichkeit, die ihr eigenthümliches :ben nur in ihrem eigenthümlichen Elemente findet, des-ılb nur aus persönlichen Motiven sich dem allgemeinen ›esetz unterwirft. Das Opfer der Ethik ist wie das Opfer :r Religion nur eine scheinbare Selbstverleugnung zum weck vernünftiger Selbstsucht, eine Ausgabe mit der Absicht :ößeren Gewinns. Die Sittlichkeit, die ihren Namen ver-:ent und nicht besser Gehorsam benannt wäre, kann nur ırch die Erkenntniß ihres Werthes, ihrer Heilsamkeit, ihres ˈutzens zur Ausübung kommen. Aus der Verschiedenheit

der Interessen folgt die Verschiedenheit der Parteien, au der Verschiedenheit des Zwecks die Verschiedenheit der Mittel Bei minder wichtigen Fragen bezeugen das auch die Vertrete der absoluten Moral.

Thiers erzählt in seiner Geschichte der französischen Re volution von einer besondern Situation aus dem Jahr 1796, wo den Patrioten die öffentliche Gewalt und der Royalisten die revolutionäre Agitation gehörte, daß da die Parteigänger der Revolution, welche Partisanen der unbe schränkten Freiheit sein mußten, Repressions-Mittel verlang ten, und die Opposition, die insgeheim mehr der Monarchie als der Republik zuneigte, für unbeschränkte Freiheit votirte. „So sehr werden die Parteien von ihren Interessen regiert," heißt seine schließliche Bemerkung dazu, als sei das eine Anomalie und nicht der natürliche, nothwendige, unumgäng liche Lauf der Welt. Wenn es sich dagegen um die funda mentalen Gesetze der bürgerlichen Ordnung handelt, sind die moralischen Vertreter der herrschenden Klasse eigennützig genug, die Abhängigkeit derselben von ihrem Interesse zu leugnen und sie als ewige metaphysische Weltgesetze, die Stützen ihrer besondern Herrschaft als ewige Stützen der Menschheit, ihre Mittel als die allein heiligen und ihren Zweck als den endgültigen darzustellen.

Es ist eine unheilvolle Betrügerei, ein Diebstahl an der menschlichen Freiheit, ein Versuch zur Stagnation der geschichtlichen Entwicklung, wenn eine Zeit oder Klasse so ihre aparten Zwecke und Mittel für das absolute Heil der Menschheit ausgibt. In der Sittlichkeit dokumentirt man ursprünglich die Interessen, wie in der Mode den Geschmack, um dann nachträglich, wie hier das Gewand, so dort die Handlung dem vorgesetzten Muster anzupassen. Die Macht

übt dabei nothwendig, um des eigenen Lebens willen, die Gewalt aus und zwingt die Widerspenstigen zur Unterwerfung. Interesse und Pflicht sind, wenn nicht gerade synonyme, so doch nah verwandte Ausdrücke. Beide gehn in den Begriff des Heils auf. Das Interesse ist mehr das konkrete, gegenwärtige, handgreifliche Heil; die Pflicht dagegen das erweiterte, auch auf die Zukunft bedachte, allgemeine Heil. Wenn das Interesse nach der nächsten faßlichen klingenden Wohlfahrt des Geldbeutels fragt, verlangt die Pflicht dagegen, daß wir nicht nur einen Theil, auch das Ganze, nicht nur das gegenwärtige, nächste, auch das entfernte, künftige, nicht nur das leibliche, auch das geistige Wohl im Auge halten. Die Pflicht kümmert sich auch um das Herz, um die sozialen Bedürfnisse, die Zukunft, das Seelenheil, kurz um die Interessen im Großen und Ganzen und schärft uns ein, dem Ueberflüssigen zu entsagen, um das Nothwendige zu erlangen und zu erhalten. So ist deine Pflicht dein Interesse und dein Interesse deine Pflicht.

Wenn sich unsere Ideen der Wahrheit oder Wirklichkeit und nicht umgekehrt die Wahrheit unseren Ideen oder Gedanken anpassen soll, so haben wir die Veränderlichkeit dessen, was recht, heilig und sittlich ist, als natürlich nothwendig und wahr zu erkennen, und der Persönlichkeit auch theoretisch die Freiheit zu belassen, welche sie praktisch sich nicht nehmen läßt, anzuerkennen daß sie wie bisher so auch ferner frei ist, das Gesetz nach ihrem Bedürfniß und nicht nach vagen, unreellen und unmöglichen Abstraktionen, wie Gerechtigkeit oder Sittlichkeit, zu gestalten. Was ist Gerechtigkeit? Der Inbegriff dessen, was man für recht hält, ein individueller Begriff also, der bei verschiedenen Personen verschiedene Gestalt annimmt. In Wirklichkeit *sind* nur

einzelne, bestimmte, besondere Rechte und dann kommt der Mensch und zieht aus denselben den Begriff der Gerechtigkeit, wie er sich aus den verschiedenen Hölzern den Begriff des Holzes überhaupt genommen hat oder aus den materiellen Dingen die Idee der Materie. So unwahr, obgleich weit verbreitet die Anschauung ist, daß die materiellen Dinge aus oder mittelst der Materie bestehen, so unwahr ist der Glaube, als seien die moralischen oder bürgerlichen Gesetze aus der Idee der Gerechtigkeit hervorgegangen.

Der sittliche Verlust, den unsere realistische oder, wenn man will, materialistische Betrachtung der Moral mitbringt, ist so groß nicht, als er aussieht. Wir dürfen nicht fürchten, deshalb aus socialen Menschen gesetzlose Kanibalen oder Einsiedler zu werden. Freiheit und Gesetzlichkeit sind eng verbunden durch das Bedürfniß der Genossenschaft, um deßwillen wir genöthigt sind, neben uns auch Andere leben zu lassen. Wer sich von seinem Gewissen oder andern spiritualistisch-sittlichen Motiven von gesetzwidrigen Handlungen — gesetzwidrig im weiteren Sinne des Wortes — abhalten läßt, ist entweder nur sehr schwachen Versuchungen ausgesetzt oder ein derart zahmer Charakter, daß die natürlichen und gesetzlichen Strafen mehr wie ausreichen ihn in vorgeschriebenen Grenzen zu halten. Wo sie ihren Dienst versagen, ist auch die Moral ein Mittel ohne Kraft; sie müßte sonst im Geheimen auf den Gläubigen dieselbe Restriktion ausüben, mit welcher die Oeffentlichkeit den Ungläubigen zurückhält, während wir in der That mehr gläubige Spitzbuben als ungläubige Räuber finden. Daß die Welt, welche wörtlich soviel socialen Werth auf die Sittlichkeit legt, thatsächlich von unserer Meinung durchdrungen ist, beweist die größere Aufmerksamkeit, die sie dem code pénal und der Polizei schenkt.

Auch gilt unser Kampf nicht der Sittlichkeit, selbst nicht einmal einer bestimmten Form derselben, sondern nur der Arroganz, welche ihre bestimmte Form zur absoluten, zur Sittlichkeit überhaupt macht. Wir erkennen die Sittlichkeit als ewig heilig an, insoweit darunter Rücksichten zu verstehen sind, welche der Mensch sich selbst und seinen Nebenmenschen zum Zweck gegenseitigen Heils schuldig ist. Aber die Art und Weise, den Grad dieser Berücksichtigung zu bestimmen, gehört zur Freiheit des Individuums. Daß dabei die Macht, die herrschende Klasse oder Majorität ihre speziellen Bedürfnisse als vorgeschriebenes Recht zur Geltung bringt, ist so nothwendig, als dem Menschen das Hemd näher ist als der Rock. Daß aber deshalb das vorgeschriebene Recht für absolutes Recht, für eine unübersteigliche Schranke der Menschheit gehalten sei, däucht uns höchst überflüssig und sogar schädlich für die der Zukunft nöthige Energie des Fortschritts.

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

20